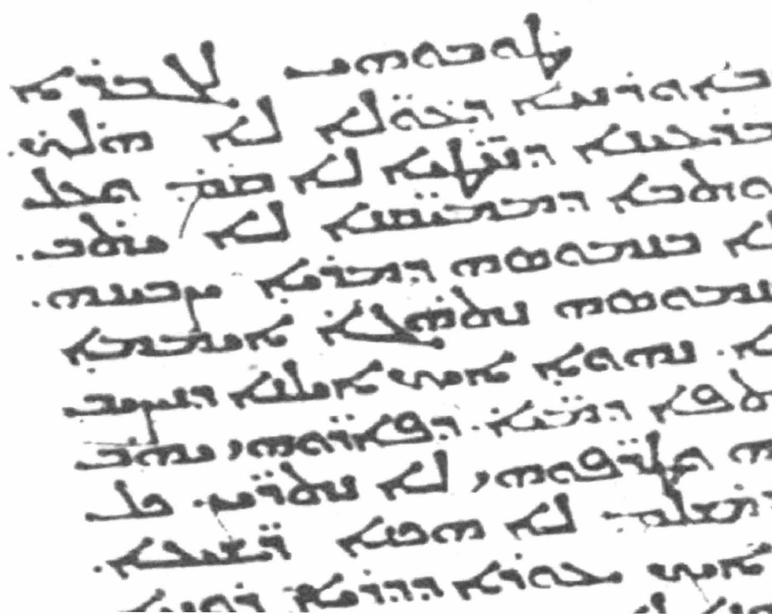
Несторий
и
Церковь Востока

Н. Н. Селезнев



Российский Государственный Гуманитарный Университет
Центр изучения религий

Несторий
и
Церковь Востока

Н. Н. Селезнев

ПУТЬ
Москва
2005

ББК 86
С 01

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Третьякова Сергея Васильевича
тел. 89119985316

Научный редактор
Н. В. Шабуров

Ответственный за выпуск
М. Т. Работяга

Селезнев Н. Н.
С 01 Несторий и Церковь Востока / Под научн. ред. и с предисл. Н. В. Шабурова ; Российский Государственный Гуманитарный Университет, Центр изучения религий. — М.: Путь, 2005. — 111 с. — ISBN 5-86748-032-1

Исследование посвящено истории и характеру отношения Церкви Востока к личности и учению константинопольского архиепископа Нестория (архиеп. 428-431), а также осмыслению учения Нестория с учетом традиции этой Церкви. Книга представляет интерес для религиоведов, историков Церкви, исследователей христианского Востока, патрологов.

E-mail автора: **euthys@yandex.ru**

ISBN 5-86748-032-1

Предисловие

Настоящая книга является продолжением изысканий автора в области истории и богословия Церкви Востока, а также антиохийского богословия. Две предыдущие книги Н.Н. Селезнева были посвящены соответственно истории и христологии Церкви Востока. Темы эти отнюдь не маргинальны для изучения истории христианства и христианского богословия. И то и другое оказывается неизмеримо богаче расхожих историографических и теологических схем. Христианство не сводимо к трихотомии: католичество — православие (под которым понимается греко-российское православие) — протестантизм. Оно включает богатейший мир древневосточного доэфесского и дохалкидонского христианства. Реальность этого мира опровергает общераспространенное суждение о том, что христианство, в отличие от ислама или буддизма, — это западная религия. Древние восточные Церкви вот уже в течение почти двух тысячелетий глубоко укоренены в культурной почве Ближнего Востока, Северо-Восточной Африки, Кавказа и Южной Индии.

Чрезвычайно важным представляется комплексное исследование каждой восточно-христианской традиции. Оно показывает (если говорить конкретно о Церкви Востока), что Ефрем Сирин и Исаак Ниневийский не были исключениями, значение которых определяется их помещением в универсум греческой патристики, но явились закономерным порождением изощренной сирийской богословской традиции и должны изучаться в ее контексте.

Что же касается антиохийской богословской школы, то следует согласиться с Н. Н. Селезневым, что ее дискредитация в эпоху христологических споров привела к обеднению христианского богословия, закрытию для него многих путей развития. Автор показывает, что многое в антиохийском наследии остается актуальным,

хотя и не востребованным последующей христианской мыслью.

В этой связи обращение автора к фигуре Нестория и к проблеме его восприятия в традиции Церкви Востока представляется своевременным. История, которая стала объектом исследования в настоящей работе, драматична и захватывающа. В самом деле, мало найдется читателей (стоящие на узкоконфессиональной позиции не в счет), которые, познакомившись с судьбой главного героя настоящей книги и с обстоятельствами Эфесского собора 431 года, не осознают глубокой исторической несправедливости так называемого «дела Нестория». Человек, всей душой преданный Церкви и православию, был оклеветан, осужден с нарушением всех канонических норм, и его имя на века стало обозначением «злого еретика». И вот что примечательно: многие историки Церкви XIX–XX вв. понимали несообразность осуждения Нестория как еретика, но прилагали огромные усилия, доказывая, что его осуждение было все же необходимо (из отечественных авторов можно указать на В. В. Болотова и А. В. Карташева). Ведь нельзя же было покуситься на авторитет Вселенского собора.

Еще один драматический поворот в этой истории. Несторий, осужденный западной (византийской и латинской) церковной традицией, был принят Церковью Востока как один из трех греческих Учителей (наряду с Диодором Тарсским и Феодором Мопсуестийским) и прославлен этой Церковью как святой, за что Церковь Востока в западной традиции получила кличку «несторианской». В этой связи примечательны дискуссии историков и богословов XIX–XX вв. Одни продолжают считать Церковь Востока несторианской, тем самым указывая на её еретический характер (так, неудачная попытка присоединения в конце XIX в. части ассирийцев к российской православной Церкви сопровождалась требованием отречься от «ереси» Феодора и Нестория), другие же «реабилитируют» Церковь Востока, утверждая, что она никак не связана с «ересью» Нестория, а его канони-

зация явилась результатом недоразумения. Показательна попытка некоторых современных отечественных авторов представить Исаака Сирина (единственного представителя Церкви Востока послеэфесского периода, канонизированного Православной Церковью) тайным адептом халкидонской доктрины. В обоих случаях близость к Несторию оказывалась компрометирующим фактом.

Н. Н. Селезнев представляет академическую традицию, считающую учение Нестория ортодоксальным. Его книга обосновывает реальность восприятия Нестория Церковью Востока, реконструирует историю этого восприятия. Огромной заслугой автора является демонстрация закономерности того, что Несторий был принят как «свой» в Церкви Востока. Он убедительно объясняет этот факт общностью богословской традиции Антиохии и Месопотамии. Чрезвычайно перспективным представляется указание на иудейские истоки этой традиции. Впрочем, в значительной степени это должно стать предметом дальнейших изысканий.

Читателя следует поздравить с выходом этой книги, являющейся серьезным вкладом в патрологию и историю Церкви, а автору остается пожелать дальнейших плодотворных исследований в области восточного христианства.

Директор Центра изучения религий
Российского Государственного
Гуманитарного Университета,
профессор Н. В. Шабуров

Благодарность

Выражаю глубокую благодарность Николаю Витальевичу Шабурову, выступившему в качестве научного редактора настоящей книги и снабдившему ее своим предисловием.

Я весьма признателен Александру Сергеевичу Агаджаняну, Людмиле Геннадьевне Жуковой, Анне Ильиничне Шмаиной-Великановой и священнику Оуэну Хардвику, высказавшим мне ряд ценных замечаний и предложений в процессе подготовки этой работы к публикации.

Благодарю также Дмитрия Сергеевича Каниболоцкого за полезную дискуссию по многим вопросам, связанным с темой настоящей работы.

Н. Селезнев

Введение

Мало кто из деятелей Церкви привлекал к себе такое внимание, какое уделялось и продолжает уделяться фигуре Нестория. Целые богословские системы были построены на полемике с ним, и его имя давно стало символом отрицания самых основ отеческой веры. Учению же и свидетельствам тех, кто продолжал выражать свое к нему почтение, внимания почти не уделялось. Церковь Востока на века выпала из поля зрения церковных историков и богословов, суд истории долгое время вершился без свидетелей.

XIX век приподнес западному христианскому сообществу сюрприз. Англоязычные протестанты, привлеченные в Персию колониальной политикой ведущих мировых держав, столкнулись там с местными христианами — представителями древней сирийской традиции. Англиканской миссии Кентерберийского архиепископа суждено было оправдать и представить западному миру Церковь Востока, а американским пресвитерианам — открыть неизвестного Западу Нестория. Сирийское христианство, миссия Церкви Востока в Азии, антиохийское богословие вызвали огромный интерес, и исследования в этих областях, начавшиеся в то время, продолжаются поныне с едва ли меньшей интенсивностью.

Очередному всплеску интереса к Церкви Востока, выразившемуся в многостороннем богословском диалоге с ней в рамках венского консультационного центра *Pro Oriente*, начавшемся 24 июня 1994 г. и продолжающемся по сей день, предшествовала встреча в Москве, во время празднования 1000-летия Крещения Руси, 11-го июня 1988 г., кардинала Франца Кёнига и генерального секретаря *Pro Oriente* с католикосом-патриархом Ассирийской Церкви Востока Мāр Дынḫой IV[1]. Тогда была задумана серия богословских собеседований. Сборник документов первой встречи в рамках начавшегося

---

[1] Alfred Stirnemann, *Le dialogue de Vienne entre théologiens catholiques et préchalcedoniens et l'étude menée sur Nestorius et le nestorianisme.* // Istina XL, 1 (jan.-mars 1995), p. 1.

диалога открывается следующей фразой: «По сей день Ассирийская Церковь Востока привлекает к себе внимание экуменических кругов. Многие говорят о “несторианах”, ассоциируя их с Эфесским Собором 431 г. и осуждением тогда Нестория, что на самом деле неверно»[2]. То, насколько верна указанная ассоциация, было первым вопросом, вынесенным на обсуждение в диалоге. Рядом экспертов были предложены доклады с этим вопросом, вынесенным в заголовок: «Является ли богословие Церкви Востока несторианским?»[3]. В то же время и во время следующих встреч были сделаны также доклады по Несторию, его богословию и Эфесскому собору[4]. В процессе собеседований выявились следующие моменты: (1) Термин «несторианский» понимается по-разному. Можно выделить по меньшей мере три его понимания: (а) характерный для учения Нестория в том виде, как его интерпретировал Кирилл Александрийский и его последователи; (б) присутствующий в подлинном учении Нестория; (в) специфически характерный для

2 Peter Hofrichter, *The Church of the East — Witness of an Authentic Christian Tradition outside the Roman Empire.* // Syriac Dialogue [SD] 1. First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition. — Vienna: Pro Oriente, 1994, p. 9.

3 Mar Bawai Soro/J. M. Birnie, *Is the Theology of the Church of the East Nestorian?* // Syriac Dialogue 1. First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition. — Vienna: Pro Oriente, 1994, pp. 116-134; Adelbert Davids, *Is the Theology of the Church of the East Nestorian?* // там же, pp. 134-142; Mar Aprem G. Mooken, *Is the Theology of the Church of the East Nestorian?* // там же, pp. 142-152.

4 Bernard Dupuy, *La christologie de Nestorius.* // Istina XL, 1 (jan.-mars 1995), p. 56-64; англ.пер.: Syriac Dialogue 1, pp. 107-115; Mar Aprem G. Mooken, *Was Nestorius a Nestorian?* // Syriac Dialogue 1, pp. 216-223; Louis Sako, *Does Ephesus Unite or Divide?* // Syriac Dialogue 2. Second Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition. — Vienna: Pro Oriente, 1996, pp. 82-84; Elie Khalifé-Hachem, *Does Ephesus Unite or Divide?* // там же, pp. 85-92; Mar Bawai Soro, bp., *Does Ephesus Unite or Divide?* // там же, pp. 92-113; Mar Gregorius Yohanna Ibrahim, bp., *Nestorius in Syriac Orthodox Tradition: A Plea for Revision in the Light of Recent Research.* // Syriac Dialogue 3. Third Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition. — Vienna: Pro Oriente, 1998, pp. 56-67; Mar Bawai Soro, bp., *The Person and Teachings of Nestorius of Constantinople with a Special Reference to His Condemnation at the Council of Ephesus.* // там же, pp. 67-91; Elie Khalifé-Hachem, *The Person and Teachings of Nestorius of Constantinople with a Special Reference to His Condemnation at the Council of Ephesus.* // там же, pp. 92-104.

Нестория. **(2)** Церковь Востока не приемлет осуждения Нестория, так как его подлинное учение не идентично интерпретации Кирилла и его последователей; **(3)** «Несторианским» богословие Церкви Востока можно считать лишь в смысле (1б), но не в смысле (1в) и никак не в смысле (1а). В связи с такой неоднозначностью, обозначение Церкви Востока как «несторианской» следует считать неудачным. **(4)** Церковь Востока почитает Нестория не как учителя, последователем которого она явилась, но как исповедника и одного из выразителей общей для него и Церкви Востока изначальной традиции.

История появления фигуры Нестория в арамеоязычной традиции Церкви Востока была освещена недостаточно. Неясным оставалось и то, в чем состоит общность учений Нестория и Церкви Востока, как именно воспринималось ее авторами его учение, и какие поправки следует исследователю внести в понимание этого учения в свете его интерпретации носителями в значительной мере общей с Несторием традиции. Эти вопросы являются предметом рассмотрения в предлагаемой работе.

Источники и историография

Несторий: Акты Эфесского Собора, Nestoriana (изд. Ф. Лофс), «Книга Гераклида» (изд. П. Беджан и Ф. Нó); Церковь Востока: Synodicon Orientale (изд. Ж.-Б. Шабо), «Слово о трех греческих учителях» Мāр Нарсая (изд. Ф. Мартэн), «Книга единства» Мāр Баввая Раббā (изд. А. Васхальде), послания Мāр Ṭӣмāтē'ōса I (изд. О. Браун), «Книга доказательства истинности веры» Мāр Элӣйи бар Шӣнāйи (изд. Л. Хорст), «Жемчужина» Мāр 'Авдӣшō' бар Брӣẖā (изд. Й. С. Ассемани, A Nestorian Collection of the Christological Texts (изд. Л. Абрамовски, А. Гудман), Собрание богослужебных текстов Церкви Востока «Ḥӯдрā».

1. Несторий. Основной источник, по которому на протяжении веков судили об учении Нестория — Акты Эфесского собора[5]. Очевидна, однако, недостаточность этого источника в силу отсутствия Нестория на соборе и его сомнитель-

5 *Деяния Вселенских Соборов*. т. 1-2. — Казань, 1887; репр.: СПб, 1996; Labbe, t. III; Mansi, tt. IV и V.

ность в силу того, что материалы, представленные в нем, были зафиксированы и интерпретированы противниками Нестория. Свидетельства о жизни и судьбе Нестория содержатся в соответствующих разделах у церковных историков и его современников: Сократа, Либерата, Евагрия, Исидора Пелусийского, Феодорита, Мария Меркатора[6].

Начало изучению, в современном его понимании, наследия и роли Нестория в истории Церкви было положено в 1905 г. Фридрихом Лофсом (1858-1928), который собрал и издал известные на тот момент фрагменты проповедей Нестория на греческом языке и в сирийском переводе[7]. Он использовал собрание и анализ фрагментов произведений Нестория, сделанный иезуитом Жаном Гарнье (1612-1681) в рамках его обстоятельного исследования наследия Мария Меркатора, а также *Synodicon Casinense*, изданный под именем скопировавшего его августинианца Кристиана Лупуса (Вольфа) (1612-1681)[8].

Выдающимся событием в истории изучения жизни и учения Нестория стало обнаружение американскими миссионерами в селении Ḳӯдшāныс[9] в Курдистане рукописи сирийского перевода апологии Нестория, созданной им в изгнании и надписанной, с целью уберечь ее от уничтожения, именем «Гераклида Дамасского»[10]. Этот манускрипт был передан в библиотеку американской миссии священником ʼŌшаʻнā в 1889 г.[11] Профессор теологии Кембриджского университета Дж. Ф. Бетьюн-Бейкер на основании копии[12] этого документа и имевшегося в его распоряжении английского перевода пред-

6 См.: F. Nau, *Nestorius d'après les Sources orientales*. - Paris, s. a.

7 *Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius*. Gesammelt, untersucht und herausgegeben von F. Loofs — Halle a. S., 1905.

8 *Ad Ephesinum concilium variorum Patrum epistolae, item commonitorium Coelestini papae, titulos decretorum Hilarii papae*. — Louvain, 1682; Migne, PG, LXXXIV, 549-864.

9 Бывшем тогда резиденцией католикоса-патриарха Церкви Востока.

10 Ms. 147 по каталогу американской миссии в Урмии.

11 P. Bedjan, Préface // Nestorius. *Le livre d'Héraclide de Damas*. — Paris-Leipzig, 1910, p. IX; [Nau, *LH*] Nestorius, *Le livre d'Héraclide de Damas*. — Paris: Letouzey et Ané, 1910, p. XXIII.

12 Сам манускрипт, датированный началом XII в., погиб во время I Мировой войны.

принял исследование, озаглавленное им «Несторий и его учение», опубликованное в 1908 г.[13] Заключение Бетьюн-Бейкера гласило: Несторий не был несторианином, он лишь стал жертвой неточности своего богословского языка.

В 1910 г. лазарист Поль Беджан (1838-1920) издал сирийский текст этой апологии, восстановив в своем издании подлинное имя автора. В своем обзоре содержания сочинения Нестория он заявлял, что продолжает считать его автора еретиком, вменяя ему в вину неприятие «ипостасного единства», «божественного материнства Марии» и опираясь на тот факт, что Несторий был осужден папами Целестином и Львом I[14]. В том же году аббатом Франсуа-Николя Нó (1864-1931) был издан французский перевод этого сочинения, выполненный им в сотрудничестве с П. Беджаном и Морисом Брьером[15]. Данное издание содержит ряд приложений, в том числе текст трех проповедей Нестория на греческом языке[16]. Ф. Но в своем предисловии воспроизводит выводы Бетьюн-Бейкера и Беджана, добавляя к последним, что исповедание одной воли во Христе могло бы быть использовано как повод к обвинению «несториан» в монофелитстве. «Несториане, — замечает он не без иронии, — вместо того, чтобы “слишком разделять”, разделяли недостаточно»[17]. Английский, менее тщательно выполненный, перевод апологии появился в 1925 г.[18]

---

13 J. F. Bethune-Baker, *Nestorius and his Teaching, a fresh examination of the evidence with special reference to the newly recovered Apology of Nestorius* (The Bazaar of Heraclides). — Cambridge, 1908.

14 P. Bedjan, Préface // Nestorius. *Le livre d'Héraclide de Damas*. — Paris-Leipzig, 1910, pp. XI-XXXIX.

15 [Nau, *LH*] Nestorius, *Le livre d'Héraclide de Damas*. / tr. en français par F. Nau, prof. à l'Institut catholique de Paris, avec le concours du R. P. Bedjan et de M. Brière, suivi du texte grec des Trois homélies de Nestorius sur les tentations de Notre-Seigneur et de trois appendices: Lettre à Cosme, Présents envoyés d'Aléxandrie, Lettre de Nestorius aux habitants de Constantinople. — Paris: Letouzey et Ané, 1910.

16 См. тж.: *Revue de l'Orient chrétien*, t. XV, 1910, p. 113; Floyd L. Battles, *The Sermons of Nestorius*. English translation from the French text of F. Loofs and F. Nau. — Pittsburgh, 1973.

17 Nau, *LH*, p. XII.

18 Nestorius, *The Bazaar of Heracleides*. Newly translated from the Syriac and edited, with an Introduction, Notes, and Appendices, by G. R. Driver and Leonard Hodson. — Oxford: Clarendon Press, 1925; Рецензия на это издание:

Текстологический анализ «Книги Гераклида» с целью определения степени ее аутентичности был предпринят профессором Тюбингенского университета Луизой Абрамовски[19]. По ее мнению не вся книга была написана Несторием. Первая ее часть, содержащая «диалог с Софронием» и составляющая приблизительно одну треть общего объёма, написана неким константинопольским сторонником Нестория, которого Л. Абрамовски называет Псевдо-Несторием[20]. При объединении этой части с сочинением самого Нестория оригинальное введение, написанное им было выброшено. Эти выводы, ценные для изучения доктрины Нестория как такового, были признаны рядом исследователей, в том числе А. Грилльмайером и А. де Аллё. Сирийскими же авторами Церкви Востока, как отмечает сама Л. Абрамовски, включая одного из важнейших для формирования христологии этой Церкви, Мāр Баввая Раббā (VI-VII вв.), данная книга воспринималась как целиком принадлежащая Несторию. Так же она воспринимается и сейчас[21], что необходимо учитывать при исследовании восприятия Нестория Церковью Востока.

Публикация апологии Нестория вызвала оживленную реакцию среди исследователей, со временем стали появляться публикации, посвященные учению Нестория, учитывающие новые материалы. На русском языке такого рода ана-

---

R. H. Connolly // The Journal of Theological Studies, Vol.XXVIII, 1926, pp. 191-200.

19 Luise Abramowski, *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius.* / CSCO 242, Subs. 22. – Louvain, 1963; Luise Abramowski, *The History of Research into Nestorius.* // Syriac Dialogue 1. First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition. – Vienna: Pro Oriente, 1994, pp. 54-69; фр. пер.: *Histoire de la recherche sur Nestorius et le nestorianisme.* // Istina (Paris), XL 1995, N° 1 (La Tradition Syriaque), pp. 44-55.

20 Разделительная линия проходит между 125-й и 126-й страницами Беджановского издания.

21 «Вместе с [исследователями] Шипиони (Scipioni) и Чеснат (Chesnut), я рассматриваю L[iber] H[eraclidis] как аутентичное произведение Нестория» – пишет в своем исследовании, посвященном Несторию епископ АЦВ Мāр Баввай Сōрō. Mar Bawai Soro, bp., *The Person and Teachings of Nestorius of Constantinople with a Special Reference to His Condemnation at the Council of Ephesus.* // Syriac Dialogue 3. Third Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition. – Vienna: Pro Oriente, 1998, p. 72.

лиз был сделан прот. Сергием Булгаковым (1871-1944) во вводной части его сочинения «Агнец Божий»[22]. В первом примечании он перечисляет западных коллег — Мартэна Жюжи (M. Jugie), Жозефа Тиксерона (J. Tixeront), Дж. Ф. Бетьюн-Бейкера, Ф. Лофса, Адемара д'Алеса (A. d'Alès), Райнхольда Зеберга (R. Seeberg), в работах которых учитывалась новонайденная апология Нестория. Р. Зеберг, в частности, писал: «В его [Нестория] христологии нет ничего гетеродоксального. Она была общей для Антиохийской школы доктриной»[23]. Центральный вопрос Нестория — как мыслить двуединство на уровне не природном, но личностном — Булгаков называл «диалектическим разворачиванием проблемы». «Этот вопрос, — писал он, — остался не отвечен и даже по-настоящему не замечен. Вместо этого он был просто запрещен чрез анафематствование всего антиохийского богословия»[24].

Изучение «Книги Гераклида» позже было продолжено американским греком, православным византинистом Милтоном Анастосом (1909-1997) и немецким иезуитом (впоследствии кардиналом) Алоисом Грилльмайером (1910-1998), первая публикация которого по данной теме — *Das scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht* — появилась в журнале *Scholastik* в 1961 г.[25] М. Анастос упоминает эту работу Грилльмайера в своей статье *Nestorius Was Orthodox*, опубликованной в 1962 г.[26], и во многом с ним соглашается. «Главное различие между нами, — пишет он, — в том, что я, опираясь на халкидонское вероопределение и спекулятивное богословие, считаю Нестория *совершенно* православным, тогда как он [т.е. Грилльмайер] проявляет некоторую сдержанность»[27].

---

22 Сергий Булгаков, прот., *Агнец Божий*. (О Богочеловечестве, Ч. 1) — Париж, 1933; переизд.: М., 2000, С. 68-74.

23 R. Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines*. 2 vols. — Grand Rapids, 1954, p. 262.

24 Булгаков, *там же*, С. 74.

25 Aloys Grillmeier, *Das Scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht.* // Scholastik 36 (1961), SS. 321-356.

26 Anastos, Milton V., *Nestorius Was Orthodox.* // Dumbarton Oaks Papers, XVI, 1962, Cambridge, Mass: Harvard University Press, pp.119-140.

27 Anastos, p. 139.

Переработанную версию своей статьи Грилльмайер опубликовал в сборнике *Mit ihm und in ihm*, вышедшем в 1975 г.[28] В ней он высоко оценивает роль Нестория в истории развития богословия, полагая, что его учение было искренней попыткой предложить решение христологической проблемы, созданной с одной стороны арианством, с другой — аполлинаризмом, но утверждал, что осуждение его в тех обстоятельствах, которые сопровождали деятельность Нестория в Константинополе, было неизбежным (С. 279 слл.) и поэтому оправданным (С. 263, 282 слл.). Такую же позицию Грилльмайер занимает в своем комплексном исследовании по христологии *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*[29], где указывает, однако, что то, что было осуждено под именем несторианства на Эфесском соборе есть скорее «популярное» представление о Нестории и его доктрине и соответствует «керигматическим потребностям», а не исторической действительности (С. 644). Второй Ватиканский собор, по мнению Грилльмайера, открыл путь к подлинному пониманию Нестория и отношения к нему Церкви Востока (С. 642, 645). В главе посвященной «Книге Гераклида» (С. 707-726), Грилльмайер заявлял, что Несторий, несомненно, искал способ выразить единство во Христе, и что его идею «просопического взаимообмена» следует понимать в связи с концепцией перихорисиса (С. 722 слл.). Богословский язык каппадокийцев, которым оперировал Несторий, создавал определенные трудности вследствие неопределенности в нем термина «πρόσωπον», и богословское решение, предложенное Несторием, Грилльмайер находит «слишком сложным». «Истина, — заявляет он, — не находится в усложнениях» (С. 726).

В 1964 г. в Афинском университете была представлена к защите докторская диссертация еще одного греческого автора, Георгиоса Бебиса - *Contribution to the research on Nestorius, from the Orthodox view-point* (Athens, 1964). Он использовал тогда еще не опубликованную работу индийского исследователя Джорджа Мукена *A Re-examination of the Theology of Nestorius*. Впоследствии Дж. Мукен стал главой

28 Aloys Grillmeier, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*. — Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1975.

29 Aloys Grillmeier, S. J., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. — Bd I. Freiburg, Basel, Wien, 1990.

индийской митрополии Церкви Востока, каковым является поныне. Свои работы он стал публиковать под новым именем — митр. Мāр Апрēм[30]. Г. Бебис в своей работе показал несостоятельность обвинений Нестория в следовании учению Павла Самосатского, пелагианстве, учении о «двух сынах» во Христе и т.д.

Следующим автором, заслуживающим отдельного упоминания, является итальянский доминиканец Луиджи Иснардо Шипиони (1927-), опубликовавший две посвященные Несторию монографии *Ricerche sulla Cristologia del "Libro di Eraclide" di Nestorio* в 1956 г.[31] и *Nestorio e il concilio di Efeso* в 1974-м[32]. Шипиони считал «Книгу Гераклида» целиком принадлежащей Несторию и сопоставлял ее содержание с содержанием основного произведения Мāр Баввая Раббā (VI-VII вв.), т. н. *Liber de Unione*. Содержание этой монографии в целом вполне адекватно описывается подзаголовком ее названия: *la formulazione teologica e il suo contesto filosofico*. С целью уяснения содержания терминологии, используемой Несторием, Шипиони привлекает примеры ее употребления в произведениях стоиков. Во второй своей работе, об Эфесском соборе, Шипиони дает живое описание событий вокруг Нестория. Христологию его главного оппонента, Кирилла Александрийского, он подвергает критике как неадекватную проблемам, поднятым учением Аполлинария.

Одна из двух, связанных с именем Нестория, работ бельгийского францисканца, сиролога Андре де Аллё (1929-1994) тоже посвящена Эфесскому собору[33]. Вторая представляет собой очередную попытку осмыслить роль Нестория в исто-

---

30 В частности, Mar Aprem, *The Council of Ephesus of 431*. — Trichur: Mar Narsai Press, 1978; Mar Aprem, *Nestorian Theology*. — Trichur: Mar Narsai Press, 1980.

31 Luigi Isnardo Scipioni, *Ricerche sulla Cristologia del «Libro di Eraclide» di Nestorio: la formulazione teologica e il suo contesto filosofico*. — Fribourg, 1956.

32 Luigi Isnardo Scipioni, *Nestorio e il concilio di Efeso. Storia dogma critica*. (Studia Patristica Mediolanensia). — Milano, 1974.

33 André de Halleux, O. F. M., *La première session du concile d'Éphèse* (22 juin 431). // Ephemerides Theologicae Lovanienses (EThL) (Leuven) 69 (1993), 48-87.

рии Церкви и развитии богословия[34]. Выводы де Аллё, сделанные им в процессе написания первой работы, представлены во второй более рельефно. Он считает спорной законность актов Эфесского собора по отношению к Несторию (С. 40), открытие собора вопреки протестам представителя императора — незаконным (С. 41), совмещение в одном лице (Кирилла Александрийского) обвинителя и судьи — противоречащим элементарным нормам права (С. 41). Неясно даже, были ли зачитаны те высказывания, приписанные Несторию, которые были включены в акты собора, но они, совершенно точно, не обсуждались. Было объявлено не прекращение общения с обвиняемым, но его низложение — мера неоправданно суровая (С. 44). «Ересь» Нестория не была сформулирована, ему вменялись в вину лишь «богохульства», критерием определения которых были формулировки Кирилла, возразить на которые было некому ввиду полного отсутствия на соборе представителей антиохийской традиции богословия — восточных епископов (С. 45-50). «Несмотря на всю свою славу, — писал А. де Аллё, — александрийская христология представляет собой лишь один из возможных подходов к тайне Воплощения. Не следует особенности Александрийской [школы] считать апостольской традицией как таковой». Учение Нестория, считал он, нужно рассматривать в свете соглашений 433 г., подписанных частью восточных епископов, но не в свете суждений Кирилла и его сторонников. Соглашаясь с тем, что Несторий не исповедовал «несторианской ереси», де Аллё не находит в его учении «онтологического принципа единства» (С. 178).

Завершая обзор основных исследований, посвященных Несторию, необходимо указать еще на три относительно недавние работы, своего рода *case studies*. В 1996 г. вышла статья православного священника Джона Энтони МакГакена, профессора церковной истории и византинистики, посвященная политическим факторам и внешним обстоятельствам, сопровождавшим деятельность Нестория в качестве архиепископа Константинопольского, в значительной мере предопре-

34 André de Halleux, *Nestorius. Histoire et Doctrine.* // Irénikon, 1-2 (1993), pp. 38-51, 163-178; англ. пер. (без примеч.) // Syriac Dialogue I. First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition. — Vienna: Pro Oriente, 1994, pp. 200-215.

делившим, как считает Дж. МакГакен, его низложение[35]. В 2003 г. в *Scottish Journal of Theology* вышла статья православного диакона Павла Гаврилюка *Theopatheia: Nestorius's main charge against Cyril of Alexandria*[36], в которой, как явствует из названия, анализируется одно из важнейших положений антиохийского богословия — бесстрастность Божества, сыгравшее решающую роль в формировании христологиии Нестория и занимающее, по мнению П. Гаврилюка, центральное место в «Книге Гераклида». Двумя годами раньше была опубликована статья преподавателя ПСТБИ Ирины Феликсовны Шаненко, представляющая собой попытку выявить зависимость уже упоминавшегося основного сочинения Мāр Баввая Раббā от христологической концепции Нестория[37].

2. Церковь Востока. Основные источники по вероучению Церкви Востока начинают издаваться одновременно с материалами, связанными с Несторием и Антиохийской школой — на рубеже XIX и XX вв. Обусловлено это было деятельностью западных миссионеров в среде «несториан». Публикацией выдающейся ценности было издание собрания соборных актов Церкви Востока V–VII вв. — *Сӯнхāдōс* или ***Synodicon Orientale***, сначала с немецким[38], а затем с французским[39] переводом. Жан-Батист Шабо, опубликовавший *Synodicon*, посвятил восточно-сирийской традиции целый ряд работ. В частности, его внимание привлекала история центра Месопотам-

35 John A. McGuckin, *Nestorius and the Political Factions of Fifth-Century Byzantium: Factors in His Personal Downfall.* // Bulletin of John Ryland Library, vol. 78, no. 3 (autumn 1996), pp. 7-21.

36 SJT 56 (2) (2003): pp. 190-207.

37 И. Ф. Шаненко, *Христологическая формула Нестория в богословии Бабая Великого.* // XI Ежегодная Богословская Конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского Института: Материалы 2001 г. — М.: ПСТБИ, 2001, С. 13-24.

38 Oskar Braun, *Das Buch der Synhados,* oder, *Synodicon orientale*: die Sammlung der Nestorianischen Konzilien, zusammengestellt im neunten Jahrhundert: nach der Syrischen Handschrift, Museo Borgiano 82, der Vatikanischen Bibliothek. / Übersetzt und erlautert, mit kritischen und historischen Anmerkungen, Namen— und Sachregistern [von] Oscar Braun. — Stuttgart/Wien, 1900; repr. — Amsterdam: Philo Press, 1975.

39 J.-B. Chabot, *Synodicon Orientale ou recueil des synodes nestoriens*, publié, traduit et annoté par J.-B. Chabot. — Paris, 1902.

ской традиции богословия — **Нисивинской Школы**[40], которой впоследствии посвятил обстоятельное исследование Артур Вёбус[41], и **Мāр Нарсай** — ключевая фигура, как в истории этой школы, так и в истории развития богословия Церкви Востока в целом[42]. В *Journal asiatique*, где постоянно печатался Шабо, была опубликована проповедь Мāр Нарсая, посвященная «трем учителям» — Диодору, Феодору и Несторию, — из которой видно, какое место занимал каждый из них в традиции богословия Церкви Востока[43]. Несомненный интерес представляет также текст службы в честь этих «греческих учителей», находящийся в богослужебном сборнике Церкви Востока — Х̣ӯдрā[44].

40 J.-B. Chabot, *l'École de Nisibe, son histoire, ses statuts*. Lecture faite a la séance générale du 18 juin 1896. // Journal asiatique, tome VIII, 9 sér., N° 2 (juillet/déc.), 1896, pp. 43-93.

41 Arthur Vööbus, ed., *The statutes of the School of Nisibis*. Edited, translated and furnished with a commentary by Arthur Vööbus. / Papers of the Estonian Theological Society in Exile. Vol. 12. - Stockholm: ETSE, 1962; Arthur Vööbus, *History of the School of Nisibis*. CSCO Vol. 266, Subsidia t. 26. - Louvain, 1965.. См. тж.: [Scher, Addai] Barḥadbešabba 'Arbaya, (évêque de Ḥalwan), *Cause de la fondation des Écoles*. Éd. Abp. Addai Ibrahim Scher. / Texte syriaque publié et traduit par Addai Scher. // PO t. IV, fasc. 4. - Paris, 1908. (- Turnhout (Belgique): Editions Brepols, 1971.). В то же время изучением Нисивинской школы занималась Н. В. Пигулевская: Пигулевская Н., *История Нисибинской академии*. // Палестинский сборник, 17 (80), Л., 1967, С. 90-109.

42 Jean-Baptiste Chabot, *Narsai le docteur et les origines de l'Église de Nisibe, d'après la chronique de Barhadbešabba*. // Journal asiatique, tome VI, 10 sér., N° 2 (juillet/déc), 1905, 157-177; В 1905 году Альфонс Мингана выпустил в Мосуле двухтомное собрание проповедей и гимнов Мāр Нарсая (Mingana, A., *Narsai doctoris syri homiliae et carmina* primo edita cura et studio D. A. Mingana. 2 vols. — Mausilii, 1905), а в 1909 г. вышел сборник его литургических слов (*The liturgical homilies of Narsai*. / transl. into Engl. with an introd. by Dom Richard Hugh Connolly; with an appendix by Edmund Bishop. — Cambridge (England): University Press, 1909. (— Nendeln, Liechtenstein: Kraus Reprints, 1967). См. тж. 2-томное собрание проповедей Мāр Нарсая — Narsai, *Homilies*. 2 vols. — San Francisco: Patriarchal Press, 1970.

43 [Narsai] *Homélie de Narsès sur les trois docteurs nestoriens*, par M. L'abbé F. Martin. // Journal asiatique, tome XIV, sér. 9, N° 2 (nov./déc.), 1899, 446-492 (446-449 — вступление; 450-492 — txt syr.); Journal asiatique, 1900, tome XV, sér. 9, N° 1 (mai/juin), 469-525 (traduction française).

44 Тришур, 1960, т. 1, С. 757-776

В то же время издаются и труды других выдающихся представителей восточно–сирийского христианства. В 1915 г. в серии *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* Артур Васхальде выпускает основной христологический трактат упоминавшегося **Мāр Баввая Раббā** — «Книгу Единства»[45]. Этому изданию предшествовал выпущенный в той же серии сборник посланий католикоса Мāр Йшō‘йава III[46], современника Мāр Баввая, и публикация, посвященная его оппоненту Мартирию-Сахдōне, содержащая одно из первых сообщений о находке «Книги Гераклида»[47]. В те же годы были опубликованы послания католикоса Мāр Ṭӣмāтē’ōса (Тимофея) I[48] и посвященные ему монографии[49], и несколько ранее — основной полемический труд Нисивинского митрополита Элӣйи бар Шӣнāйи[50]. В дополнение к изданной еще Иосифом Симоном Ассемани **«Жемчужине» Мāр ‘Авдӣшō‘ бар Брӣẖā** по инициативе ассирийского священника Йōсепа дБēт Ḳелāйтā в 1916 году в Урмии издается и в 1928 году в Мосуле переиздается «Рай Эдемский» того же автора[51].

---

45 [A. Vaschalde] Babai Magni, *Liber de Unione*. — Paris, 1915; см. тж посвященное Мāр Бавваю исследование: V. Grumel, *Un théologien nestorien, Babai le grand.* // Écho d'Orient 22 (1923), 153-81,, 1923-1924.

46 R. Duval, *Išô'yahb Patriarchae III Liber Epistularum*. — Paris-Leipzig, 1904-1905.

47 H. Goussen, *Martyrius-Sahdona's Leben und Werke*. — Leipzig, 1897, p. 15.

48 O. Braun, *Timothei patriarchae I epistulae*. CSCO 74-75, Scriptores syri 30 (текст), 31 (лат. пер.), 1914-1915; repr.: Paris, 1953.

49 J. Labourt, *De Timotheo I nestorianorum patriarcha* (728-823) *et christianorum orientalium conditione sub chaliphis abbasidis*. — Paris, 1904.

50 L. Horst, *Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens*. — Colmar, 1886.

51 [De Kelaita] *The Paradise of Eden by Mar Abhdiso Bar-Brikha, Metropolitan of Nisibin & Armenia, 1291-1316, A. D., Compared in Details With Six Ancient Mss.* / Printed and Published by The Revd. Joseph E. Y. De Kelaita, Founder and Principal of the Assyrian School & Press, Mosul, 1921-1928. First Edition — Urmia, 1916; Second Edition — Mosul, 1928; Английский перевод «Жемчужины» Мāр ‘Авдӣшō‘ был сделан католикосом-патриархом Церкви Востока Мāр ’Йшай Шимм‘ӯном XXIII: Mar O'dishoo, Metr. of Suwa (Nisibin) and Armenia, *The book of Marganitha (The Pearl) on the Truth of Christianity*. Transl. by H. H. Mar Eshai Shimun XXIII, Catholicos Patriarch of the East. Together with several pertinent passages quoted from the various Church Fathers; a successive list of the Patriarchs of the East; and an index of biblical and ecclesiastical writtings [sic]. - Ernakulam (Kerala): Mar Themotheus Memorial Printing & Publishing House Limited, [1965]. (Repr.:

Существенным пополнением ряда источников по вероучению Церкви Востока стала изданная в 1970 г. *A Nestorian Collection of Christological Texts*[52].

Менее значительные источники и исследования полностью указываются при ссылке на них.

* * *

Chicago: The Literary Committee of the Assyrian Church of the East, 1988).

52 Luise Abramowski, Alan E. Goodman, *A Nestorian Collection of Christological Texts*. Cambridge University Library MS. Oriental 1319. Vol. I: Syriac Text; Vol. II: Intrtoduction, Translation, Indexes. - Cambridge: University Press, 1972.

Два антиохийца на константинопольском престоле

Очерки жизни Нестория неоднократно составлялись и публиковались, как на европейских, так и на русском языке[53]. Вряд ли имело бы смысл повторять уже сказанное в церковно-исторической науке. Цель предлагаемого ниже очерка — вкратце напомнить об основных событиях жизни Нестория, значимых с точки зрения истории Церкви, и попытаться взглянуть на них *ex Oriente*, то есть глазами тех, кто свободен от предубеждений против него, продиктованных его осуждением в 431 г. в Эфесе.

Несторий родился в Германикеи (Мараш), небольшом городке у подножья горы Таврус, в евфратской области Антиохийского патриархата в Сирии. Он получил церковное образование близ Антиохии, в находящемся у стен города монастыре св. Евпрепия, и, вероятно, под руководством Феодора Мопсуестийского. Он был известен, сначала как монах, затем как пресвитер, за свой аскетизм, православие и красноречие. После смерти в декабре 427 г. патриарха Сисиния, Феодосий II назначил Нестория на вакантную кафедру Константинополя. Отправляясь из Антиохии в Константинополь, он взял с собой некоторых своих друзей, ставших впоследствии его советниками и доверенными лицами. По пути в Константинополь он остановился в Мопсуестии, чтобы воздать должное епископу этого города, своему учителю Феодору, который со своей стороны просил его быть сдержанным и осторожным, с вниманием относясь к мнению других[54]. Тотчас по прибытии Нестория в столицу выявилась проблемная ситуация: обычаи, сложив-

---

53 Напр.: F. Nau, *Nestorius d'après les Sources orientales.* - Paris, s. a.; E. Amann, *Nestorius.* // Dictionnaire de théologie catholique, t. XI, col. 76-157; М. Э. Поснов, *История христианской Церкви.* — Брюссель, 1964, С. 380-397; Карташев, А. В., Вселенские Соборы. — Мадрид, 1963; ibid. — М., 1994, С. 195-239, 257-261; Mar Bawai Soro, *The Person and Teachings of Nestorius...*

54 «Знаю, что не рождался еще в мире столь ревностный человек как ты, посему советую тебе: умерь свое рвение по отношению к мнению других <...> радуюсь о твоей горячности, но будет огорчением для меня, если ты погибнешь от рук недобрых людей». Цит. по: P. Bedjan, Préface // Nestorius. *Le livre d'Héraclide de Damas.* — Paris-Leipzig, 1910, p. III.

шиеся в Константинополе, принятая там литургическая практика и особенности богословия отличались от антиохийских, и опыта, приобретеного Несторием, было недостаточно. В столичных кругах, среди далеко не всегда расположенной к нему элиты, он мог казаться наивным провинциалом.

Известно, что император Феодосий II, призвавший Нестория, по рекомендации Антиохийского архиепископа Иоанна, на Константинопольскую кафедру, в силу своей юности долгое время находился в стороне от управления империей, которое осуществляла его старшая сестра Пульхерия, личность яркая и волевая. Она была связана с «монашеской партией» столицы, и Прокл, нареченный епископ Кизический, соперник Нестория, претендовавший на столичный престол, был ее кандидатом. Назначая Нестория, призванного, как и Иоанн Златоуст, из Антиохии, император, тяготившийся влиянием сестры, очевидно, желал усиления собственной позиции. Максимализм нового архиепископа, проявившийся уже в его речи после поставления 10 апреля 428 г.[55], лишь усилил существовавшее напряжение. «Задолго до открытия Эфесского собора, судьба Нестория была в значительной мере предрешена и предопределена» — пишет исследователь политической атмосферы, окружавшей назначение Нестория, свящ. Джон МакГакен[56].

Нужно отметить, что известные нам сведения и характеристики, касающиеся деятельности Нестория как архиепископа, опираются в значительной мере на свидетельства Сократа Схоластика, изложенные в его «Церковной истории». В связи с этим следует обратить внимание на позицию самого Сократа, что можно сделать, воспользовавшись заключением историка Церкви А. П. Лебедева (1845-1908):

55 «Царь! (сказал он) Дай мне землю, очищенную от ересей; и я за то дам тебе небо; помоги мне истребить еретиков, и я помогу тебе истребить персов». Сократ Схоластик, *Церковная история*, VII, 29.

56 John A. McGuckin, *Nestorius and the Political Factions of Fifth-Century Bizantium: Factors in His Personal Downfall.* // Bulletin of John Ryland Library, vol. 78, no. 3 (autumn 1996), pp. 7-21. Цит. по: Mar Bawai Soro, *The Person and Teachings of Nestorius of Constantinople with a special reference to his Condemnation at the Council of Ephesus.* // Syriac Dialogue 3. — Vienna: Pro Oriente, 1998, p. 69.

«Историк Сократ сообщает о нем [Нестории] довольно обстоятельные сведения, но их нужно принимать с критической осторожностью. Сократ прямо свидетельствует, что это был человек очень талантливый, отличавшийся красноречием и даром слова. Жизнь его носила отпечаток аскетических наклонностей (σωφροσύνη). Но вместе с тем он сообщил о Нестории много такого, что бросает тень на умственный и нравственный характер его. Разбор этих известий должен, однако, показать, что Сократ едва ли был вполне прав в своих воззрениях в последнем случае. Он называет Нестория "тщеславным, вспыльчивым, легкомысленным" (τὸ κοῦφον τῆς διανοίας, το θυμικὸν καὶ κενόδοξον). Все это, очень может быть, и правда, и вероятно — правда. Но, во всяком случае, доказательства нашего историка в подтверждение такой характеристики не тверды. Такие качества его характера он усматривает в том, что Несторий гнал еретиков и раскольников. Согласны. Но с другой стороны, разве такие действия Нестория нельзя считать проявлением ревности к благочестию, к Православию? Притом, и это главное, нужно взять во внимание особенную, оригинальную для того времени историческую точку зрения Сократа. Несомненный факт, что этот историк неодобрительно, плохо смотрел на всех тех епископов, которые ознаменовали свою деятельность преследованием еретиков, как, напротив, он усердно хвалил тех епископов, которые мирволили еретикам (Socr. VII, 2, 41). Например, о самом Златоусте Сократ отзывается не совсем хорошо, кажется потому, что он строго относился к еретикам. Если так, то имеем ли мы право верить Сократу в его известиях о нравственном характере Нестория, основанных исключительно на том наблюдении, что Несторий был гонитель еретиков и вообще сектантов? Думаем, нет. <...> Мы должны еще сказать, что Сократ по вопросу о Нестории не может быть признан свидетелем беспристрастным. Он был поклонником александрийского богословствования, почитателем главы Александрийской школы — Оригена, защитником его памяти, заступником за Евсевия Кесарийского, оригениста, — вообще он был истый александриец по направлению (Socr. VI, 13; I, 8; II, 21. Он даже близок был к монофизитским воззрениям. См.: VII, 32). Имеем ли мы право доверять ему в суждениях о представителях антиохийского направления, каким был Несторий? Едва ли. Не потому ли Сократ не любил и Златоуста, что этот был выходцем из Антиохийской школы?»[57].

Фигуры Иоанна Златоуста и Нестория сближались многими. Уже Иоанн Кассиан, обращаясь к Несторию,

---

57 А. П. Лебедев, *Вселенские Соборы IV-V вв.* — СПб., 2004, С. 151-152.

свидетельствовал, что «из любви и привязанности к нему [т.е. Златоусту] избрал тебя благочестивый народ как своего епископа, ибо, избирая себе священнослужителя из Церкви Антиохии, той, из которой ранее он был избран, они верили, что обретут в твоем лице то, что утратили в его»[58]. Такое типологическое сближение позволяет взглянуть на деятельность Нестория с другой, нежели на нее смотрел Сократ, стороны. Ведь если, как писал прот. Г. Флоровский, «св. Иоанн был родом из Антиохии, и по своему духовному складу, по своему религиозному мировоззрению он был типичным антиохийцем»[59], и таковым же типичным антиохийцем называют Нестория[60], можно предположить, что в их взглядах, мотивах и поступках будут просматриваться черты сходства. Они и в самом деле обнаруживаются. Процитированный очерк Г. Флоровского вполне подходит для того, чтобы, обратившись к нему и к тем материалам об Иоанне Златоусте, на основании которых он был составлен, указать на имеющиеся параллели. Флоровский не симпатизировал антиохийству[61], но, говоря об Иоанне, он находил, если не похвальной, то во всяком случае извинительной его нравственную бескомпромиссность, связанную со строгостью вероучительной, а учение Иоанна — естественно выражающим его «антиохийство». Ниже курсивом приводятся характерные фрагменты, в которых речь идет о Златоусте, после которых следуют указания на аналогичные моменты в жизни и деятельности Нестория.

---

58 *De Incarnatione*, кн. 7, гл. 30.

59 Г. В. Флоровский, *Восточные Отцы IV в.* — Париж, 1931, С. 204.

60 Напр.: Поснов, *ук. соч.*, С. 386, В. В. Болотов, *Лекции по истории древней Церкви.* — СПб., 1917; репр.: М., 1994, т. IV, С. 179.

61 См. напр.: Флоровский, Г., *К истории Эфесского собора.* // Путь (Paris). — № 33, 1932, С. 72-76. [Рец. на кн. A. d'Alès, *Le dogme d'Ephèse*. - Paris, 1931].

Так как Серапион, о котором упомянуто было выше, по предположению извещал своего епископа, что Севериан возмущает Церковь, то Иоанн воспламенился ревностью и, отняв на пути у новациан и четыренадесятников много церквей, прибыл в Константинополь.

Сократ Схоластик[62]

Свой нравственный идеал он выводил из догматических предпосылок.

Г. Флоровский[63]

«Царство, разделившееся само в себе, не устоит» (Мк 3:24) — таковым убеждением, по-видимому, руководствовался новый архиепископ. Для современного сознания притеснения инакомыслящих — явление компрометирующее того, от чьего имени они совершаются. Но мы имеем дело с психологией IV-V веков... Законы, изданные против еретиков, были приведены в действие. 30-го мая 428 г. против еретиков был издан специальный указ[64]. В первую очередь внимание Нестория было обращено на ариан, борьбой с которыми была особенно ярко окрашена история Антиохийской Церкви. Они, так же как аполлинаристы и македониане, лишались права владения молитвенными домами в пределах города. Новациане и четыренадесятники не могли более обновлять свои церковные строения. Ограничения налагались и на некоторые гражданские права. «Нового в этом пространном указе не было ничего» — замечает М. Э. Поснов[65], ранее он просто не исполнялся.

Оказавшись перед необходимостью расстаться со своим церковным зданием, ариане решили обратить это лишение в ответный удар: строение было подожжено, пожар захватил близлежащие дома. Этот стратегический маневр возы-

62 *Церковная история*, VI, 11.
63 Флоровский, *Восточные Отцы IV в.*, С. 210.
64 Codex Theodos. XVI, 5, 65; ук. по: Поснов, *ук. соч.*, С. 381, прим. 163.
65 Поснов, *ук. соч.*, С. 381.

мел свое действие, аристократия была не на шутку встревожена: у Константинополя стояли воинские части, состоявшие в основном из готов, чья доктринальная ориентация была арианской. Правящие круги всерьез опасались их солидаризации с притесняемыми в столице единоверцами, последствия которой предсказать было невозможно.

Бурное обсуждение активных шагов очередного возмутителя спокойствия было обеспечено.

> *Я часто молил, чтоб миновалась нужда в монастырях, и настал в городах такой добрый порядок, чтобы никому никогда не нужно было убегать в пустыню...*
>
> Иоанн Златоуст[66]

> *То именно и извратило всю вселенную, что мы думаем, будто только монашествующим нужна большая строгость жизни, а прочим можно жить беспечно.*
>
> Иоанн Златоуст[67]

> *Для Златоуста только чистота жизни свидетельствует о чистоте веры.*
>
> Г.Флоровский[68].

Следующим этапом реформ Нестория была попытка упорядочить монашескую жизнь в столичном диоцезе. Он находил ненормальной активную вовлеченность монахов в суетную светскую жизнь города, их связи и постоянно поддерживаемые контакты с двором. Такие отношения сформировали своего рода «монашескую партию», фактически возглавляемую сестрой императора и неподконтрольную церковному руководству. В попытке привести монашествующих в отношения канонической нормы, Несторий, по свидетельству восточно-сирийского историка Церкви Бар-ḥадбшаббы, «запретил монахам покидать монастыри, кроме как в сопровождении наставника, могущего поручиться за их поведение»[69]. Бар-ḥад-

66 Флоровский, *Восточные Отцы IV в.*, С. 206.
67 Флоровский, *Восточные Отцы IV в.*, С. 207.
68 Флоровский, *Восточные Отцы IV в.*, С. 207, 211.
69 Цит. по: Mar Bawai Soro, *The Person and Teachings of Nestorius...*, p. 70-71.

бшаббā добавляет, что поводом к тому было то, что Несторий «сам наблюдал монахов, беспорядочно слоняющихся в общественных местах,... заваливающихся в кабаки, пьющих неизвестно с кем, разговаривающих с женщинами, тем производя соблазн в городе и [незаслуженные] упреки настоящим монахам»[70]. Надо ли говорить каковы были последствия этих требований со стороны архиепископа?..

Противодействие вчерашнего аскета-провинциала легкости нравов, привычной для жителей большого города, также вызывало недовольство им. Это недовольство подогревалось устроителями театральных зрелищ, сомнительных с точки зрения церковной нравственности, но окруженных привлекательным блеском. Архиепископ увидел в них соблазн для своей паствы и распорядился выслать из города всех «обнаженных танцоров и устроителей [таких мероприятий]»[71]. Протесты последних не остановили Нестория, он велел закрыть «развлекательные» заведения, «к которым ромеи были так привязаны»[72]. «Город затаил великую ненависть против него» — пишет не склонный оправдывать Нестория Поль Беджан[73]. Впрочем, он несколько преувеличивает. Отнюдь не весь город, о чем будет сказано ниже.

Церковь не для того, чтобы в ней плавить золото, ковать серебро. Она есть торжествующий собор ангелов...

Иоанн Златоуст[74]

Голос проповедника становился суровым и обличающим, — кругом себя он видел сено, годное только для огня.

Г. Флоровский[75].

Напряженность в отношениях Феодосия II и его сестры Пульхерии вовлекла Нестория еще в один конфликт — с

70 Цит. по: Mar Bawai Soro, p. 71.
71 Цит. по: Mar Bawai Soro, p. 70.
72 Цит. по: P.Bedjan, *Préface*, p. IV.
73 P.Bedjan, *Préface*, p. IV.
74 Флоровский, *Восточные Отцы IV в.*, С. 213.
75 Флоровский, *Восточные Отцы IV в.*, С. 207, 211.

ней самой и ее окружением, прежде всего, младшими сестрами, Аркадией и Мариной. Бар-ḥадбшаббā упрекает знатных дам столицы в том, что те устраивали в церкви ночные торжества, сопровождавшиеся неуместным «разгульем»[76]. За этим стояло, как правдоподобно предполагает Джон МакГакен, недовольство Нестория чрезмерным влиянием Пульхерии, с которым он столкнулся, по-видимому, еще в своих попытках упорядочить дела монастырей. Открытую форму этот конфликт приобрел, когда Несторий счел необоснованным обычай, следуя которому, Пульхерия причащалась одновременно с императором Феодосием. Отказ в таком праве был символом нежелания архиепископа признавать сложившиеся привилегии. Другим вызывающим жестом, свидетельствовавшим об обострившемся конфликте, было его распоряжение вернуть Пульхерии подаренное ею покрывало с главного престола константинопольского собора.

Напрасно было бы искать у него [Златоуста] догматических и богословских формул, — в частности, в христологии и в мариологии он не всегда свободен от неточности и односторонности обычного антиохийского богословского языка... Златоуст был свидетелем веры.

Г. Флоровский[77]

Против реформ, проводимых Несторием возражать было трудно. Суровость, с которой он претворял их в жизнь, могла раздражать, но не удивлять. Константинополь еще помнил обличительные речи Иоанна Златоуста, теперь, после его посмертного чествования, приобретшие сугубый авторитет. Единственное, к чему можно было предъявить претензии при нравственной безупречности, это учение. Повод для такого возмущения вскоре представился. Еще до прибытия Нестория в Константинополь там шли споры о правомочности употребления по отношению к Деве Марии именования Θεοτόκος, «Богородица». Невозможно сказать, было ли вмешательство в

76 Цит. по: Mar Bawai Soro, p.71.
77 Флоровский, *Восточные Отцы IV в.*, С. 211.

эти споры Нестория его собственной инициативой или он был на это спровоцирован. Так или иначе, это вмешательство состоялось: сначала синкелл Нестория Анастасий, а затем он сам дали разъяснения, исходя из четкого различения природ, свойственного антиохийской школе богословия: как богословский термин это слово некорректно, но как благочестивое или литургическое титулование он допустим. Сторонников безусловного принятия этого именования, составивших оппозицию Несторию, возглавили его соперники при назначении на архиепископский престол Филипп и Прокл. Возникла смута, Пульхерия заняла непримиримую позицию, император поддержал Нестория. Потребовались неоднократные встречи архиепископа с клиром и разъяснения. Наконец, казалось, константинопольские волнения стали стихать. Но это было лишь затишьем перед бурей.

Если Иоанн [Златоуст] в епископстве, почему Иуда не с апостолами?

Кирилл Александрийский[78]

Полстолетия уже кафедра Александрии считала себя оскорбленной и пылала ревностью по отношению к Константинополю. В 381 г. Константинопольский собор своим третьим каноном лишил Александрию первенства на Востоке, передав второе после Рима место в диптихах епископу столицы. Но если неожиданное возвышение Констанинопольского престола в Александрии могли терпеть, предполагая поставлять на него своих представителей, то назначение столичным архиереем кого-либо из Антиохии воспринималось там как откровенное унижение. Этим во многом объяснялись нападения александрийского епископа Феофила (с 388 г.) на Иоанна Златоуста, эти же чувства дали себя знать с еще большей силой теперь, после избрания Нестория. Однако после посмертного восстановления в диптихах имени Иоанна в 417 г., в Александрии было, очевидно, решено ликвидировать конкуренцию со стороны Антиохии в корне, дискредитировав само учение антиохийского ставленника и всей традиции, представленной им.

78 Флоровский, *Восточные Отцы IV в.*, С. 208.

Столичные прения вокруг имени Θεοτόκος давали к тому удобный повод, которым решил воспользоваться племянник Феофила и его преемник (с 412 г.) на александрийской кафедре Кирилл. Кирилл был участником собора «под Дубом», осудившего Златоуста, и понимал, что непосредственная атака на константинопольского архиепископа может провалиться — «многие вспоминали о борьбе Феофила с блаженным Златоустом»[79]; к тому же цель основательной дискредитации требовала скандала «вселенского» масштаба. По-видимому, его мало смущала слава Антиохийской школы богословия и то, что с Феодором Мопсуестийским, ее выдающимся представителем и учителем Нестория, он прежде был в благожелательной переписке.

В первую очередь Кирилл составляет «послание к египетским монахам», затем принимается писать Несторию и восточным епископам (Иоанну Антиохийскому, Акакию Веррийскому (Алеппскому). С наиболее же обстоятельным письмом он обращается в Рим, к папе, а также пишет императору Феодосию и августейшим дамам в Константинополь[80]. Папа Целестин I (422-432) был, по характеристике М. Э. Поснова, «homo simplex в богословских вопросах»[81], однако его ответ был скорым и решительным: «Произнеси на него проклятие». Акакий Веррийский отвечал, что не находит ничего еретического у Нестория, но этот ответ уже ничего не решал. Кирилл, вдохновленный поддержкой Рима, составляет послание к Несторию об отлучении с двенадцатью анафематизмами и фактически дает старт собору.

Нужно отметить, что упоминавшийся выше 3-й канон собора 381 г., возвышавший Константинополь, вызвал обеспокоенность не только в Александрии, но и в Риме, ставшем, после провоглашения этого канона, «старым» на фоне Рима «нового». Возмущали папу и споры вокруг Иллирика, подчиненного ему в церковном плане, но принадлежавшем Константинополю в гражданском, и письмо Нестория с расспросами причин осуждения пелагиан. Раздражение вызывала и история с монахом из Галлии Лепорием, едва не противопоста-

79 Г. Флоровский, прот., *Восточные Отцы V-VIII вв.* — Париж, 1933, С. 45.
80 *Деяния Всел. соб.*, I, 147 слл.
81 Поснов, *ук. соч.*, С. 384.

вившим почтенную латинскую традицию александрийской своим акцентом на perfectus homo и нежеланием говорить «de Maria Deum natum»[82]...

История собора в Эфесе, городе, вероятно, избранном Кириллом, описана вполне достаточно для того, чтобы считать ее общеизвестной. Упоминания этого собора не содержится в основном собрании Церкви Востока *Synodicon Orientale*, свидетельство его неприятия ею датируется лишь 787 годом. Имеется, однако, современное свидетельство: епископ Церкви Востока Мār Баввай Сōрō в своей статье, посвященной Эфесскому собору замечает, что ключевыми моментами, определяющими отношение Церкви Востока к этому собору являются (1) использование в качестве догматической формулы выражения «одна природа Бога Слова воплощенная» (μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη) и (2) отношение, проявленное участниками собора к Несторию[83]. Как известно, Несторий не присутствовал на заседании собора, не представлял на обсуждение и, соответственно, не имел возможности защищать свое исповедание. Причиной его отказа придти на собор было отсутствие на нем еще находившихся в пути восточных епископов во главе с Иоанном Антиохийским. Кроме того, собор Кирилла был открыт вопреки протестам императорского представителя Флавия Кандидиана, объявившего впоследствии законным альтернативный собор восточных. Отсутствовали на соборе Кирилла и папские легаты, присоединившиеся к его решениям лишь впоследствии. После того, как состоялись оба собора, Кандидиан предостерег Кирилла и его сторонников против совершения воскресного богослужения в виду запрета, наложенного со стороны восточных епископов, но его не послушали. «Таким образом, — пишет профессор В. В. Болотов, — отцы собора показали полнейшее презрение к определению Иоанна и, следовательно, подвергли себя лишению сана»[84]. Разгневанный скандалом Феодосий делегировал в Эфес комита Иоанна, который объявил рескрипт императора о низложении

82 Адамов, И., *Христология западных писателей накануне и в эпоху несторианских споров.* // Труды Киевской Духовной Академии, янв. 1911, С. 30-62.

83 Mar Bawai Soro, bp., *Does Ephesus Unite or Divide?*, p. 93.

84 Болотов, IV, С. 210.

основных участников конфликта и наложил на них арест, но Кирилл, воспользовавшись содействием Пульхерии, из заключения бежал[85]. «С точки зрения официальной, — заключает В. В. Болотов, — можно было скорее утверждать, что собор вселенский не состоялся»[86]. Восточные епископы возвращались в свои епархии, убежденные в отпадении Кирилла и его сторонников, в том числе епископа Эфесского Мемнона; на соборе в Тарсе они повторно провозгласили их низложение, еще раз повторив его на соборе двухсот епископов в Антиохии. Основными обвинениями с их стороны был аполлинаризм Кирилла, использовавшего христологическую формулу Аполлинария «одна природа Бога Слова воплощенная»[87], и «человекоубийство» — термин того времени, означавший несправедливое низложение епископа[88].

После объявления о низложении Несторий счел ненужным продолжать борьбу и просил императора разрешить ему удалиться обратно в свой монастырь близ Антиохии. Одновременно он еще раз заявил, что обвинение его в анафематствовании имени Θεοτόκος — ложно[89]. Ответ на прошение об увольнении был более чем благожелательным: «Молим милосердного Господа, да совершит Ваша святость благополучно это путешествие и да живет согласно собственному желанию»[90]. В марте 432 г. папа Целестин потребовал удаления Нестория из монастыря св. Евпрепия, где тот продолжал пользоваться уважением и почитанием, но это требование пока осталось без внимания[91]. То, однако, чего не смог добиться папа, удалось осуществить Пульхерии. По ее настоянию[92] 30 июня 435 г. император распорядился все сочинения Нестория предать огню, а его самого сослать, сначала в Петру Аравийскую, а затем в оазис египетской Фиваиды. Фактически освобожден-

85 Кулаковский, *История Византии*, т. I, С. 288; Гидулянов, *Восточные патриархи*, С. 654: Поснов, С. 397.
86 Болотов, IV, С. 221.
87 Бриллиантов, А. И., *Происхождение монофиситства.* // Христианское чтение, [СПб], июнь 1906, С. 793-822.
88 Болотов, IV, С. 223-224.
89 Mansi, V, 777-779.
90 Цит. по: Поснов, С. 396.
91 Поснов, С. 396.
92 Paul Bedjan, *Préface*, p. V.

ный из ссылки неожиданным вмешательством разбойничавших египетских племен и затем их столкновением между собой, Несторий вновь подчиняет себя губернатору Фиваиды, ища у него, по-видимому, прибежища от возможной расправы со стороны фанатичных местных монахов. Но власть не собиралась обеспечивать ему спокойствие; без конца меняя место ссылки, пыталась, по выражению А. В. Карташева, «загонять»[93] престарелого монаха. В конце концов, Несторий скончался[94]. Находясь в ссылке, он успел написать апологию, надписав ее именем Гераклида Дамасского, дабы уберечь от сожжения. Он чувствовал, что ему суждено закончить свой путь в пустыне. Завершая свое сочинение, он писал: «Возвеселись со мной, пустыня, подруга моя, прибежище мое и питательница, [и ты, земля] изгнания, мать моя, которая сохранит тело мое после смерти до воскресения по воле Божией».

Возвращаясь к очерку Г. Флоровского о Златоусте, можно воспользоваться его суммирующим параграфом, предложив соответствующую замену имен. Типологическое сходство, определяющее в восприятии Нестория, обнаруживается достаточно явно:

> «Он старался привлечь все силы к созидательной работе, требовал подвига ото всех. Это вызвало противодействие и недовольство, — не только в Константинополе, но и в других диоцезах. Вражда к *св.Иоанну/Несторию* прорывалась не раз. И столкновение с императрицей *Евдоксией/Пульхерией* было только последним поводом для взрыва. Враги у *Златоуста/Нестория* были везде. Прежде всего в среде клира, особенно среди бродячих монахов. Затем при дворе и среди богатых. Слишком сложно рассказывать всю мрачную историю низложения и осуждения *Златоуста/Нестория*, — на позорном соборе *«под Дубом»/в Эфесе*. Нашлись предатели среди епископата, — во главе их стоял *Феофил/Кирилл* Александрийский. Среди других активно враждовали оскорбленные *Златоустом/Несторием — Акакий*

---

93 Карташев, *ук. соч.*, 1994, С. 258.

94 Сообщения о смерти Нестория обставлялись его противниками разнообразными подробностями, призванными вызвать у слушателя отвращение к самому Несторию и всему, что с ним связано. «Сказания» такого рода были собраны Ф. Но: F. Nau, *Nestorius d'après les Sources orientales*. — Paris, s. a., pp. 53-55. См. тж.: Диоскор Александрийский, *История Халкедонского собора*. // Евагрий Схоластик, *Церковная история*, Книги I-II. — СПб: Алетейа, 2001, С. 307-308. Издатель *Истории* Евагрия И. В. Кривушин полагает, что, возможно, в смерти Нестория виновен архимандрит Шенути из Атрипы (*там же*, С. 121, прим. 95).

> *Верийский, Севериан Гавальский, Антиох Птолемандский/Прокл Кизический, пресвитер Филипп из Сиды.* Обвинений против *Златоуста/Нестория* было много <...> *Златоуст/Несторий* был низложен, и император утвердил приговор»[95].

Могут возразить: «Но ведь Златоуста поддерживал церковный народ, который, как замечает тот же Г. Флоровский, "волновался по поводу осуждения и ликовал при первом возвращении своего архипастыря..."»[96]. Однако и здесь найдется параллель: «Какой сильной привязанностью пользовался Несторий в константинопольском обществе, это видно из того, что когда он был уже изгнан, народ, по смерти архиепископа Константинопольского Максимиана, здесь возглашал: да будет Несторий снова епископом в столице»[97]. «Друзей Нестория в Константинополе осталось еще достаточно, чтобы после вести о его смерти устроить перед дворцом достаточно шумную демонстрацию с требованием привоза останков Нестория в столицу»[98]. Эта демонстрация была разогнана.

---

95 Флоровский, *Восточные Отцы IV в.*, С. 208.
96 Флоровский, *Восточные Отцы IV в.*, С. 208.
97 Лебедев, *Вселенские соборы IV-V вв.*, С. 146, прим. 2. Ссылка на Neander'a.
98 Карташев, *ук. соч.*, 1994, С 260-261.

Фигура Нестория в истории Церкви Востока

После Эфесского собора 431 г. император Феодосий оказался перед необходимостью как-то урегулировать сложившееся положение дел. Теперь, когда престол столичного архиепископа занимал ставленник Кирилла Максимиан, Феодосий отказывается от своей прежней позиции, «забывает» об отлучении и лишении сана Кирилла и Мемнона и принимает проект Максимиана о «примирении» епископов, подразумевающий, что на уступки должны были идти антиохийцы. Через нотариуса Аристолая он отправляет в августе 432 г. письмо Иоанну Антиохийскому[99], в котором требует восстановления общения с Александрийской кафедрой. На Востоке возникают две партии: компромиссная, во главе с Иоанном Антиохийским, и принципиальная, во главе с митрополитом Евфирием Тианским. Из числа склонных к компромиссу в конце 432 г. в Александрию был делегирован еп. Павел Эмесский и отправлено послание Иоанна Антиохийского с вероизложением, очевидно, тем же, которое было составлено собором восточных епископов в Эфесе[100], содержащее и выражение «воспринятый от Марии храм», и указание на корректность раздельного отнесения евангельских и апостольских изречений о Христе либо к Его божеству, либо к Его человечеству «по причине различия двух естеств»[101]. Фактически этот шаг означал признание Максимиана, на чем, вкупе с отречением от Нестория, особенно настаивал Кирилл[102]. В 433 г. он принимает Павла Эмесского и подписывает присланное изложение веры, прибавив к нему свой комментарий. Иоанн Антиохийский объявил примирение состоявшимся. Но такая дипломатия заставляла недоумевать: если вероизложение антиохийцев принято, то в чем же причина осуждения Нестория? И почему низложения, совершенные собором Кирилла[103], в таком случае признаются?

---

99 Деяния Всел. Соб., II, С. 137-139.
100 Поснов, С. 399; Флоровский, V-VIII, С. 16.
101 Деяния Всел. Соб., II, С. 142-143.
102 Болотов IV, С. 225.
103 Нестория и четырех митрополитов: Дорофея Маркианопольского, Евфирия Тианского, Имерия Никомидийского и Элладия Тарсского.

С этими вопросами к Иоанну Антиохийскому обратился Феодорит Кирский, которому был поручен богословский анализ претензий Кирилла. Епископу Андрею Самосатскому Феодорит писал: «Он требует подписи сделанного ими низложения и анафематствования догматов святейшего и боголюбезнейшего епископа Нестория. Твоя святость знает, что анафематствовать неопределенно, без всяких ограничений учение названного епископа значит анафематствовать само благочестие. Посему, если нам и нужно анафематствовать что-либо, то мы анафематствуем тех, которые называют Христа простым человеком или разделяют одного Господа нашего Иисуса Христа на двух сынов, а также и тех, которые отрицают Его божество: это со всею готовностью анафематствует каждый из благочестивых. Если же они желают, чтобы мы неопределенно анафематствовали и мужа, судьями коего мы не были, и его учение, которое признаем правым, то, как мне кажется, мы поступим нечестиво, повинуясь ему»[104].

Увидев, что «неопределенные анафемы» Несторию являются ценой «примирения» с Кириллом, заплаченной партией компромисса[105], епископы, занимавшие принципиальную позицию — митр. Евфирий Тианский, митр. Александр Иерапольский, еп. Мелетий Мопсуестийский — и вместе с ними обе Киликии и Евфратисия заявили о прекращении общения с Иоанном Антиохийским[106]. Последний в ответ представил соглашения с Кириллом как «покаяние египтянина» и просил Феодорита убедить епископов в «удобстве такого способа общения»[107]. Переговоры имели некоторый успех, часть возмущенных восстановила общение с Иоанном. С несогласными же «разобралась» власть: Мелетий Мопсуестийский и Александр

---

104 Epist. Theodoreti 177 (Migne 83, col. 1489-1490; 84, col. 671), цит. по: Глубоковский, Н. Н., *Блаженный Феодорит, епископ Киррский, Его жизнь и литературная деятельность*. — М., 1890, том 1, С. 111-112.

105 Иоанн в своем послании к Кириллу Πρῶην ἐκ θεσπίσματος соглашался «считать Нестория, некогда бывшего епископом константинопольским, низложенным и анафематствовать его худые и скверные новоглаголания». Болотов IV, С. 225; Карташев, С. 231. «В чем, собственно, состояли эти новоглаголания, — замечает А.В.Карташев, — здесь дипломатично не уточнялось» (Карташев, С. 231).

106 Поснов, С. 401.

107 Болотов, IV, С. 225, 226.

Иерапольский были в 435 г. сосланы. В Иераполе верующие заперли церкви и не позволяли совершать богослужения, требуя возвращения любимого ими епископа, но, как выражается В. В. Болотов, «силою светской власти восстановлено было обычное течение церковной жизни»[108]...

Волна возмущения, вызванная собором Кирилла в Эфесе и последовавшим за ним восстановлением общения без отмены совершенного по отношению к Несторию «человекоубийства», а также карательными действиями власти, прокатившись по Сирии, не могла не выйти за восточные границы империи. Обстановка в Персии, однако, резко отличалась от положения дел в Римской *экумене*. Правивший в то время шах Бахрам (Варахран) V (421-438) вошел в историю Церкви Востока как один из преследователей христиан. Как и его предшественники по зороастрийской династии сасанидов, он видел в христианах потенциальных сторонников враждебной Персии христианской Римской империи и с крайней подозрительностью относился к любому повышению их активности. К общей дезорганизации Церкви в этих условиях добавлялось, по-видимому, еще и сопротивление католикосу Церкви Востока общин христиан-переселенцев, депортированных персами во время военных столкновений с Римской империей. В 424 г. собор (33-х или 35-ти) епископов Церкви Востока под председательством католикоса Мāр Дāдӣшō' провозгласил, что обращения христиан Востока к «западным» епископам являются проявлением неуважения к католикосу Селевкии-Ктесифона и потому недопустимы[109]. Подтверждение независимости апостольской кафедры Церкви Востока от «Запада» наверняка также имело целью сокращение подозрительности по отношению к местным христианам со стороны шахов.

Вмешательство «Запада» в дела Церкви Востока отныне стало невозможным, но его влияние вскоре дало себя почувствовать посредством *школ*.

К первой четверти IV в. восходят свидетельства о Школе в Нисивине, возникновение которой связано с именами епископа Мāр Йа'кōва и его ученика Ефрема Сирина. Согласно преданию, Ефрем был привлечен своим епископом к занятиям в Школе благодаря своему таланту толкования Свя-

108 Болотов, IV, С. 227.
109 *Synodicon orientale* [SO], p. 51.

щенного Писания[110]. Его толкования, проповеди, гимны переводились на многие языки, в т. ч. греческий, армянский, коптский, эфиопский, арабский, латинский. 363 г., приходящийся на царствование Шапура II (309-379), — поворотный для жизни Ефрема Сирина и истории Нисивинской Школы. В результате мирных соглашений, заключенных после смерти императора Юлиана (во время его кампании на юге Месопотамии), Нисивин был уступлен Римской империей сасанидам. Хотя, в соответствии с положениями договора, христианское население должно было быть эвакуировано и расселено в Римской империи (Ефрем ушел в Амид, в области Бē̄т Гармай, и затем поселился в Эдессе), Нисивин вскоре стал важной епархией Церкви Востока, что отразится в будущем на судьбе его Академии. Эдесса с приходом в нее Ефрема становится центром сирийской учености. В 373 г. Мāр 'Апрē̄м умирает, но вдохновленная им Школа продолжает процветать. В V в. она приобретает такую известность, что «ученики "стекались в нее со всех сторон" и молва о ее учителях доходила не только до Антиохии, но и до Византийской столицы»[111]. Ее стали называть *Школой персов*[112].

В своем трактате «Причина основания школ» историк Церкви Востока Бар-ḥадбшаббā 'Āрāбāйā, именуемый епископом Ḥалвāна[113], центральное место отводит Феодору Мопсуестийскому. Продолжатель Антиохийской традиции, «Блаженный Толкователь», приобрел в Эдессе безусловный авторитет. Под руководством главы Школы Мāр Ḳийōры[114] сочинения Феодора переводились на сирийский язык. Известно, в частности, что этим занимался Ма'нā, в будущем епископ Рев-'Ардашира, переводивший также многие сирийские книги на язык персов (пехлеви). Распространялись писания Феодора вместе со славой Школы. Но Феодор был учителем Нестория. Теперь перед Кириллом стояла задача дискредитировать и его, а заодно и Диодора, учителя Феодора и выдающегося полемиста Церкви против Аполлинария (христологическую формулу которого — μία φύσις — Кирилл продолжал считать наилучшей)[115]. «У Феодора были хульные уста и перо, достойное слу-

---

110 Barḥadbšabba 'Arbaya, évêque de Ḥalwan, *Cause de la fondation des écoles*. PO IV, 4, Paris, 1908, p. 377.

111 Пигулевская, Н. В., *Сирийская культура Средних веков и ее историческое значение.* // Пигулевская, Н. В., *Ближний Восток. Византия. Славяне.*— Л., 1976, С. 168-186.

112 F. Nau, *Édesse (École de).* // DTC, vol. IV, cc. 2102-2103.

113 Так он подписался под актами собора 605 г. при католикосе Григории I. См.: *Synodicon Orientale*, p. 479.

114 Barḥadbšabba 'Arbaya, *op. cit.*, p. 382-383.

115 Болотов, IV, С. 234.

жить их выразителем; — писал Кирилл, — его догматические мерзости похуже Несториевых»[116]. Иоанном Антиохийским, главным ответственным за «примирение» с Кириллом, иллюзорность которого теперь обнаружилась, был созван собор, заявивший, что «анафема на Феодора равна была бы разрыву со всем церковным преданием, и не только местным, ибо выражения, сходные с Феодором, встречаются и у "западных" (Амвросия Медиоланского), и у "восточных" [авторов] (Афанасия, Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, даже у Феофила Александрийского и у самого Кирилла)»[117]. Воззвания Кирилла, однако, нашли неожиданный отклик у бывшего сторонника Иоанна, епископа Эдесского Раввулы (412-435), решившего выместить свои личные обиды на Феодора[118]. Известный эдесский пресвитер Ива (Хӣва̄) в своем послании ардаширскому епископу Ма̄рию по этому поводу писал: «Под предлогом веры он решил отомстить не только живущим, но и тем, кто давно почил о Господе, в частности, блаженному Феодору, проповеднику истины и учителю (*малпа̄на̄*) Церкви, который не только при жизни своей возвращал еретиков к истинной вере, но и после смерти оставил своими писаниями духовное оружие сынам Церкви. Он [Раввула], считая себя всесильным в Церкви, посмел публично осудить того, кто в своей ревности о Боге не только обратил свой город от заблуждения к истине, но и самые удаленные церкви наставил своим учением»[119]. В том же послании Ива дает понять, что воспринимает «примирительные» шаги Кирилла как его отказ от аполлинаризма, выраженного в 12-ти анафематизмах.

Раввула успел нанести по «Школе персов» ощутимый удар, но Ива (с августа 435 г. — преемник Раввулы на эдесской кафедре), став во главе Школы, воспрепятствовал ее разорению. К числу учеников Ивы и его приверженцев принадлежал

116 Цит. по: Карташев, С. 240-241.
117 Карташев, С. 241.
118 Раввула бил клириков, за что получил от Феодора внушение. Болотов, В. В., *Лекции...*, т. IV, С. 233; Пигулевская, Н., *История Нисибийской Академии*, С. 95. Во всяком случае, его деятельность после перехода на сторону Кирилла характеризуется явным ожесточением. См.: В. Райт, *Краткий очерк истории сирийской литературы*. — СПб, 1902, С. 34.
119 Assemani, BO, I, p. 353.

Бар Ṣавмā, перс по происхождению, выдающийся представитель сирийской учености. Благодаря своей неуживчивой натуре, он снискал славу диссидента, но его дружеские отношения с шахом Перозом (459-484) позволили ему стать епископом Нисивина и одновременно получить влиятельную светскую должность главы персидских пограничных войск[120]. Он убедил Пероза в том, что диофиситы в силу своей оппозиции политике византийского императора в бóльшей мере заслуживают его доверия[121], и прилагал немало усилий для утверждения диофиситства в Иране. Сам продвинувшийся благодаря «Школе персов», он уделял образованию самое пристальное внимание. Поэтому, когда после смерти Ивы в Эдессе (457) противники диофиситства стали брать верх[122], он ушел оттуда, чтобы организовать Академию в Нисивине. Именно туда перешло значительное число преподавателей и учеников, когда епископ Нонн, поставленный вместо Ивы вторым Эфесским («Разбойничим») собором удалил их из эдесской Школы[123]. После ее окончательного закрытия императором Зеноном в 489 г. Нарсай, глава Школы, с основным составом учителей и студентов были приняты в Академии Нисивина, которая с этого момента начинает переживать новый расцвет. Устав Нисивинской Академии, так называемые «статуты», представляют собой памятник выдающейся ценности[124].

Примечательно, что Бар Ṣавмā противопоставлял диофиситство, рекомендуя его исповедников шаху Перозу, *миафиситству* как официальной доктрине Церкви Византии[125]. Можно с уверенностью утверждать, что собор 484 г. в

---

120 Пигулевская, Н., *История Нисибийской Академии*, С. 99.

121 Macomber, W. F., *The Christology of the Synod of Seleucia-Ctesiphon*, A.D. 486. // OCP, Vol. XXIV (I-II), 1958, p. 147.

122 Labourt, J., *Le christianisme dans l'empire perse*. — P., 1904, pp. 130-152.

123 Macomber, W. F., *op. cit.*, pp. 143-144.

124 Vööbus, Arthur, ed., *The statutes of the school of Nisibis*. Ed., transl. and furnished with a commentary by Arthur Vööbus. — Stockholm, ETSE, 1961. Его же, *The History of the School of Nisibis*. CSCO Vol.266, Subsidia t. 26. — Louvain, 1965; Guidi, I., *Gli Statuti della scuola di Nisibi*, ed. I. Guidi. // Giornale della Societa Asiatica Italiana, v. 4, Roma, 1890; Chabot, J. B., *L'École de Nisibe, son Histoire, ses Statuts*. // Journal asiatique, série IX, t. 8 (1896), pp. 43-93; Пигулевская, Н., *цит. соч.*.

125 Macomber, W. F., *The Christology of the Synod of Seleucia-Ctesiphon*, A.D.

Бе̄т-Ла̄па̄ṭе (Гонди-Шапуре), инициированный Бар Ṣавмой, митрополитом Нисивинским, равно как и последующие 485 и 486 гг., был реакцией на издание императором Зеноном эдикта «Энотикон» (Ἑνωτικὸν), содержавшего промиафиситское вероопределение[126]. Собор Бар Ṣавмы, как и упоминавшийся выше собор Иоанна Антиохийского, провозглашал верность Феодору Мопсуестийскому как выразителю и символу Традиции: «Ввиду того, что в различных местах распространились злонамеренные разговоры против него [Феодора], [утверждаем, что] никто из нас не должен иметь сомнений о сем святом муже. При жизни он почитался как известнейший и первый среди учителей веры, и после его смерти все толкования его и труды ценились и с любовью воспринимались всеми разумеющими глубину смысла Божественных Писаний и чтущими православную веру...»[127]. Католикос Церкви Востока Ма̄р Аḳаḳ, избранный в 484 г., занимал примирительную позицию по отношению к Византии, с чем был связан конфликт, возникший между ним и митр. Бар Ṣавмой. Но собор Ма̄р Аḳаḳа, созванный в Селевкии-Ктесифоне в 486 г., после признания католикоса Бар Ṣавмой, провозгласил вероопределение в выражениях подчеркнуто диофиситских, предельно близких выражениям самого Феодора[128]. Удивительным образом среди ряда исследователей утвердилось мнение, что собор 486 г. ознаменовал «принятие Церковью Востока несторианства», а Бар Ṣавма̄ «внес несторианство в Церковь Персии»[129]. Причина, вероятно, в том, что решительно невозможно найти более ранний официальный документ, свидетельствующий о реакции Церкви Востока на события вокруг Нестория, тем более, что Эфесский собор 431 г. в собрании соборных актов Церкви Востока — *Synodicon Orientale* — не упоминается вовсе, а первое упоминание имени Нестория в нем датируется только

486. // OCP, Vol. XXIV (I-II), 1958, p. 147. Сам Бар Ṣавма̄ упоминался на II Эфесском («Разбойничем») соборе как одиозный лидер. Там же, С. 144.

126 Abramowski-Goodman, *Collection*, Syr.: vol. 1, p. 27, line 18 (ܟܬܒܐ ܗܢܝܢܐ): ET: vol. 2, p. 19, line 19.

127 SO, pp. 211, 475.

128 См. сравнительный анализ в Macomber, 1958, p. 151-152.

129 Напр. W. de Vries, *Das Konzil von Chalkedon.* — Wurzburg, 1951, I, p. 683; Macomber, 1958, p. 154; Болотов, Из истории..., С. 1012/92-1013/93.

612 годом. Сдержанность соборных решений, разумеется, не означает, что реакции на последовательную дискредитацию антиохийской традиции богословия, проводимую в Византии, в Церкви Востока не было. О том, каковой была эта реакция можно судить по документу, содержащему самое раннее из известных упоминаний Нестория авторами Церкви Востока — проповеди выдающегося гимнотворца Церкви Востока Мāр Нарсая (†502), посвященной «Трем учителям» — Диодору, Феодору и Несторию[130].

Нарсай возглавил Эдесскую Школу после Ḳийӧры. Став ректором, он уделял особое внимание экзегезе, по словам Бар-ḥадбшаббы, «больше трудился над истолкованием Божественных Писаний»[131]. Но упоминавшийся епископ Нонн, поставленный на Эдесскую кафедру II-м Эфесским («Разбойничим») собором, называл Нарсая «толкователем-еретиком», так как тот следовал учению Феодора Мопсуестийского и Нестория, бывших, по мнению Нонна, «учениками Павла» Самосатского[132]. Используя тот факт, что Нарсай был персом, против него выдвигали обвинения в готовности предать приграничную Эдессу вражескому Ирану, угрожали его сжечь. С помощью друзей, христиан-персов, Нарсай, собрав свои книги, покинул Эдессу и направился в Нисивин. Епископом в Нисивине уже был Бар Ṣавмā, с которым Нарсай был знаком по Эдесской Школе. Бар-ḥадбшаббā называет их единомышленниками (ܒ̈ܢܝ ܐܢܫܐ)[133]. Торжественно встреченный епископом, Нарсай стал во главе вновь организованной Нисивинской Школы. Вслед за ним в Нисивин из Эдессы перешли многие преподаватели и ученики. «Умножились собрания в Персии, Урхӓ [т.е. Эдесса] помрачилась, Нисибия просветлела»[134]. В Персии Нарсая вскоре снова обвинили в измене, на сей раз в пользу Византии, но неприятности его миновали, и он умер в почтенном возрасте, оставив множество трудов. Одним из его сочинений является Слово (*ме'мрā*) о «Трех учителях».

---

130 Martin, 1899—1900.
131 Цит. по: Пигулевская, История Нисибинской Академии, С. 101.
132 *Там же.*
133 *Там же*, С. 100.
134 *Там же*, С. 102.

Преследованиям, говорит Нарсай, подверглись, в конечном счете, все трое: «несправедливо преследуемыми были священнослужители, исполнявшие свое служение — Диодор, Феодор и Несторий»[135]. «Извратившие порядок установленного учения <...> возненавидели любящих веру, веру непобедимую, проповеданную праведниками, Диодором, Феодором и Несторием»[136].

Поэтический рассказ Нарсая о Нестории демонстрирует его осведомленность о событиях 431 г. в Константинополе. «Ревностный Несторий служил жителям Византии <...> Он мудро строил и сплачивал слово истины, да не пошатнется оно противными ветрами еретиков. Еретики же суетно возненавидели друга истины и стали чинить лживые коварства против слов его[137] <...> они воздвигли обвинения ложные. Лжецы избрали свидетелей неправды, чтобы судить праведника, как прежде Иезавель, чтобы судить Навуфея [3 Цар 21:8-16]. Жена убила праведника Навуфея ради виноградника его, и жены преследовали праведного в священстве его. <...> Ради золота они продали истину чистую, непродаваемую <...> серебром немым преследовали праведника, лишив его мира <...> Придите же, священники, посмотрите что сделали священники, беззаконно преследовавшие священника праведного в священстве его <...> и несправедливо осудившие его на изгнание»[138]. <...> Скажу я вам причину этого столкновения, и откуда возникла клевета против этого человека. Беззаконная зависть недобрых людей возненавидела праведника из-за слова веры, излагаемого им. Больной Египтянин <...> в раздражении своем восстал <...> [говоря]: "Почему провозглашаешь ты два именования — Слова и тела (ܬܪܝܢ ܫܡܗܐ ܕܡܠܬܐ ܘܦܓܪܐ)? Почему различаешь образ раба и Создателя (ܕܡܘܬܐ ܕܥܒܕܐ ܘܕܥܒܘܕܐ)? Почему не говоришь, что Мария — мать божества (ܐܡܐ ܕܐܠܗܘܬܐ)?" <...> Он созвал собрание лживое и направил его против праведного. <...> Этот собор низложил правед-

135 Martin, 1899: p. 458, l. 6-10; 1900: p. 481.
136 Martin, 1899: p. 462, l. 1-5; 1900: p. 486.
137 Martin, 1899: p. 462, l. 16-20; 1900: p. 487.
138 Martin, 1899: p. 463, l. 1-24; 1900: p. 487.

ника из священства его, пособием жен, помогавшим коварству священников. Такова причина осуждения невиновного...»[139].

К Слову о «Трех учителях» в публикации аббата Франсуа Мартэна примыкает «Песнь» (*сӯгӣта̄*) Ма̄р Нарсая, представляющая собой вымышленные прения Нестория с Кириллом. Детально с учением Нестория Нарсай знаком, по-видимому, не был, но опирался на известные претензии Кирилла и возражения на них Нестория, а также на представление об антиохийской традиции, выводимое из сочинений Феодора, с которыми Нарсай, несомненно, был знаком. Обстоятельное знакомство Церкви Востока с учением Нестория по «Книге Гераклида» произошло благодаря католикосу Ма̄р Авве (540-552)[140].

По происхождению Авва̄ был персом, до принятия христианства исповедовал зороастризм и занимал должность арзбеда — представителя прошений[141]. После своего обращения, произошедшего благодаря монаху Церкви Востока Йо̄сепу, Авва̄ прошел Нисивинскую Школу, после чего решил побывать в «землях ромеев». «Биография Абы, — пишет Н. В. Пигулевская, — дает яркую картину жизни общества того времени; живые люди, о которых в ней упоминается — персы, греки, сирийцы — находятся в тесном общении. Глубокая диффузия культуры западной и восточной в умах и обычаях сасанидского Ирана становится очевидной»[142]. Странствия Аввы, начавшиеся с посещения Эдессы, растянулись на годы (в промежутке между 525 и 533 гг.); он побывал в Александрии, Константинополе, Афинах, Коринфе, Антиохии, областях Ахайи, Киликии и Фиваиды[143]. В Александрии во время этих путешествий его встретил Косма Индикоплов, автор «Христианской топографии», называвший католикоса греческим именем Патрикиос и относящийся к Ма̄р Авве с огромным почтением[144]. Когда писал Косма, Авва̄ уже был «возведен на высо-

139 Martin, 1899: p. 464, l. 11-24; 1900: p. 489; 1899: p. 465, l. 6-15; 1900: p. 490-491.
140 В совр. вост.-сир. произношении «Ма̄р А̄ва̄».
141 Пигулевская, Мар Аба I. // Советское востоковедение V, 1948, С. 73.
142 *Там же.*
143 Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse...* — Paris, 1904, p. 166.
144 Wolska, 1962, pp. 63-73 ff.

кий архиепископский престол всея Персиды»[145]. Во время пребывания Аввы в Константинополе его пожелал видеть император Юстиниан I, «возгорелся и царь западный повидать Авву», но тот, заподозрив неладное, «удалился и пошел в Антиохию». Из своих путешествий по Византии Авва̄ привез в Персию различные сочинения Нестория, как говорит его житие, «литургию и все писания Нестория»[146], которые по его инициативе стали переводиться там на сирийский язык. Известная «Книга Гераклида» была переведена в 539/540 г.[147] Стоит отметить, однако, что послание Ма̄р Аввы «О православной вере», адресованное духовенству Суз, включенное в *Synodicon Orientale* составлено в самых умеренных терминах и выражениях[148]. Косма Индикоплов, много беседовавший с Аввой, «перенял с живого голоса» его толкование Писаний и учение «истинного знания» (γνώσεως ἀληθεστάτης), которое он связывал с именем знаменитого сирийского учителя VI века, главы Нисивинской Школы, Авра̄ха̄ма из Бе̄т Рабба̄на (510-569/570). Авра̄ха̄м оказался в центре внимания во время очередного официального контакта между Церковью Востока и Византией.

Откровенно неприязненное отношение официальных кругов Церкви Византийской империи к Феодору Мопсуестийскому и всему, что с ним связано[149], выразившееся, в конечном счете, в тотальном осуждении его наследия как одной из «Трех глав» собором 553 года, имело следствием дискредитацию и предание забвению в пределах *экумены* всего положительного вклада в историю формирования вероучения Церкви, сделанного антиохийской традицией, олицетворяемой Феодором.

---

145 Цит: по: Пигулевская, Мар Аба I. // Советское востоковедение V, 1948, С. 76.

146 Bedjan, *Histoire de Mar Jabalaha...* — Paris, 1895, p. 223.

147 Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse...* — Paris, 1904, p. 159, note 5; Brock, 1985, p. 127.

148 SO, pp. 541-543.

149 Гийомон цитирует один из актов, свидетельствующий об отношении к Феодору: « Был некий тлетворный человек, или, скорей, дикое животное, диавол, имевший человеческий облик, лживо именовавшийся Феодором [«Дар Божий»], носивший одеяние и звание епископа, скрывавшийся в каком-то захолустье, в неведомом месте земли, в Мопсуестии, ничтожном городишке Второй Селевкии »; Guillaumont, 1969/70, p. 55, n. 75.

Напряженность в отношениях Византийской Церкви и Церкви Востока вследствие этого не могла не стать ощутимой. Связи между этими Церквами, однако, не были совершенно разорваны. Императору, вероятно, было известно, что научно-богословские центры на Востоке продолжают развиваться, и что Нисивинская Школа, не имевшая себе равных в Византии, во главе с Авра̄ха̄мом из Бе̄т Рабба̄н, приобретала все бо́льшую известность. Заинтриговало и известие об Авве, посетившем Константинополь, но удалившемся из него тотчас по получении приглашения от Юстиниана. Несомненно, что Церковь Востока не выпадала из поля зрения императора.

После мирного соглашения, заключенного с персидским шахом Хосровом I в 561 году Юстиниан обратился к последнему с просьбой прислать делегацию богословов Церкви Востока в Константинополь для собеседований, конечная цель которых ему, очевидно, виделась как присоединение Персидской Церкви к Церкви империи, что усилило бы его влияние на Востоке. По свидетельству Бар-ḥадбшаббы ʻА̄ра̄ба̄йа̄, император пытался побудить приехать самого Авра̄ха̄ма, ректора Нисивинской Школы[150], но тот, сославшись на свой преклонный возраст и обремененность обязанностями наставника, отклонил приглашение. Как и Ма̄р Авва̄, он знал, что основное требование Юстиниана — изъять имена «греческих учителей» (*малпа̄нэ̄ йавна̄йе̄*) — Диодора, Феодора и Нестория из диптихов. Император был убежден своими советниками, что именно они препятствуют единству Церкви[151]: «Что пользы, — обращался он к Авра̄ха̄му, — совершать память этих людей, за что вы так держитесь? Мы не видим в них ничего, кроме пренебрежения и ущерба. Ведь так ты отделяешь себя от целого»[152]. Любопытный дипломатический ход — для восстановления общения достаточно лишь

150 [Nau, F.] Barḥadbešabba ʻArbaya, *La seconde partie de l'histoire ecclésiastique*. Ed. F. Nau. // PO IX, 5. — Paris, 1913, pp. 628-630.

151 Дальнейший ход событий показал, что осуждение «трех глав» не привело к примирению с миафиситами, но лишь породило дополнительные проблемы в отношениях с Западной Церковью и разделения в ней: протесты папы Вигилия (папа 537-555), возмущение в Карфагенской Церкви (собор 550 г.), отделение в 554 г. Аквилейского патриархата в Сев. Италии и т. д.

152 Barḥadbešabba, *Histoire*, II, pp. 628-630.

изъятия имен из литургического поминания. Но Аврāхāм отвечает: «Отказ от их имен есть воистину отрицание их учения. Если же мы отречемся от их учения, мы поставим себя, так же, как и вы, вне всякой истины».

Аврāхāм, однако, поддержал отправку посольства ко двору Юстиниана во главе с митрополитом Нисивинским Павлом. Согласно рассказу Бар-ḥадбшаббы, они предстали перед императором и «отстояли исповедуемую ими веру и проповедуемых ими отцов. После чего они вернулись оттуда с великим торжеством»[153]. Собеседования продолжались три дня и проходили в присутствии самого императора, что придавало им подчеркнуто официальный характер. Они, однако, не закончились никаким соглашением. Повествование «Хроники Се'ерта» дополняет рассказ Бар-ḥадбшаббы. «Юстиниан, — говорится там, — после установления мира с Хосровом, просил его прислать к нему несколько персидских мудрецов. Хосров послал к нему Павла, митрополита Нисивинского, Мāрӣ, епископа Балада, Бар Ṣавму, епископа Карду, 'Ӣшайя, толкователя [Писаний] из Селевкии, Ӣшō'йава Арзунского, позже ставшего католикосом Востока и Баввая, епископа Шигарского. Тот принял всех их с честью. Собеседования, которые были записаны, длились три дня. Они [представители ЦВ] возвестили православную веру. <...> Они донесли до его понимания, что ни природа не может существовать без ḳнōмы [~ипостаси], ни ḳнōмā без природы, и что, следуя логике, две природы не могут стать одной ḳнōмой. Юстиниан выслушал их и отправил назад с чрезвычайными почестями. Впоследствии, однако, он изменил свое мнение и анафематствовал Диодора и тех, кто с ним»[154].

Следующий эпизод взаимодействия двух империй — Римской и Персидской, — в котором была задействована Церковь Востока и фигурировали имена «греческих учителей», приходится на середину VII века. В 627 г. византийский император Ираклий вторгся в Персию и нанес слабеющему царству сасанидов серьезное поражение. Персам была очевидна необходимость мирных переговоров, которые

153 *Там же*, p. 630.
154 Scher, A., Dib, P., *Histoire nestorienne (Chronique de Séert)*, PO, 1909, p. 187-188.

начал вести Шерое, сын Хосрова I, но они были прерваны с его смертью. На шахском престоле оказался малолетний Ардашир, и в ход событий вмешался военачальник Ферухан, поддержанный византийцами. Летом 630 г. престол переходит сестре и одновременно, по зороастрийскому обычаю, жене Шерое — Боране, дочери Хосрова II[155]. Она решила продолжить мирные переговоры и в качестве послов отправить к грекам католикоса Церкви Востока Ӣшō'йава II Гдальского с группой епископов. В «земле ромеев» посольство приняли, по слову историка Церкви Востока Фомы Маргского, как «ангелов Божиих»[156], их вероисповедание было признано православным, после чего Мāр Ӣшō'йав II совершил в столичном храме литургию, и Ираклий причащался из его рук[157]. Такой успех католикоса вызвал всплеск подозрительности в Церкви Востока в Персии. Бар Ṣавмā, митрополит Сузский, в частности, писал в своем послании к Ӣшō'йаву II: «Если бы ты не анафематствовал просвещенную троицу Церкви, а именно Диодора, Феодора и Нестория, и не принял бы Кирилла, и не принял бы слова «Богородица Мария», никогда не допустили бы тебя греки совершать таинство на их престоле <...> Ты, значит, презрел святых отцов, избранных учителей, светильников светоносных — Диодора, Феодора и Нестория, предав молчанию их память во время литургии, совершенной в церкви императора, гонящего их и преследующего <...> И как не трепетал ты совершая литургию, вычеркнув имена духовных отцов твоих?! <...> Ты ведь прекрасно знаешь, что наша литургия не совершается никогда без поминания отцов, изгнанных тобой в соответствующий момент во время твоего служения, оставленных во время твоей молитвы. Мы же, не могущие совершить и вечерни без упоминания сих трех светов, как могли бы мы совершать тайны, литургию предложения, не совершив их памяти? И ты теперь, о отче, отрекся от веры светил Церкви, удалив имена их из чина литургии, опуще-

155 Пигулевская, *Жизнь Сахдоны (Из истории несторианства VII века).* // Записки Коллегии Востоковедов, т. III, вып. 1. — Л., 1928, С. 94-98.
156 Thomas Margensis, *Historia monastica*, v. I, p. 73, vol. II, p. 130.
157 Henricus Gismondi, *Maris, Amri et Slibae de patriarchis Nestorianorum commentaria.* Ex codicibus Vaticanis edidit ac latine reddidit Henricus Gismondi. — Romae, 1896-1899, Pars I, p. 54.

нием, на которое ты согласился. Ты сам рассказывал как ты написал для императора твое исповедание веры, но это было ловушкой в которую ты попался. Ведь он послал копии твоего исповедания во все концы империи, чтобы оно стало известно всем. И всё, чего он хотел, присутствуя на литургии, которую ты совершал перед ним на его алтаре, это дать знать главам его Церкви, что твое исповедание и твоя вера сходны с его исповеданием и его верой»[158].

Действительно, образ действий Мāр Ӣшō‘йава II по отношению к Ираклию кажется решительно противоречащим образу действий Мāр Аврāхāма бēт Раббāнского по отношению к Юстиниану, описанному в известной истории, вошедшей в предание. Но, похоже, это сближение Ӣшō‘йава II и Ираклия, с одной стороны, и Аврāхāма и Юстиниана — с другой, приводило к некоторым аберрациям восприятия действительности. Юстиниан осудил «три главы», что было воспринято, как осуждение «Диодора и тех, кто с ним» (то есть Феодора и Нестория), что фактически неверно не только потому, что юстиниановы «три главы» — это «три пункта», а не «три фигуры», но еще и потому, что Диодор, как известно, осужден в Византии не был вовсе. Вполне вероятно, что протест в лице Бар Ṣавмы, основанный на предположении, что «если бы ты не анафематствовал просвещенную троицу Церкви, а именно Диодора, Феодора и Нестория <...> никогда не допустили бы тебя греки совершать таинство», не имел под собой иных оснований, кроме его собственного предположения, что византийские императоры, как Юстиниан, так и Ираклий, непременно требуют осуждения трех «греческих учителей»[159]. Ираклий же, по-видимому, вполне довольствовался дипломатичным неупоминанием их имен, искренне обрадовавшись (настолько, что стал рассылать вероизложение католикоса во все концы империи) совершенно другому. Из исповедания веры Ӣшō‘йава он увидел, что Церковь Востока (вслед за своими антиохийскими учителями) исповедует *одну волю во*

158 Barhebraei, III, col. 115-116; на арабск. — в *Histoire nestorienne*: PO, t. XIII, p. 561-570.

159 Выражаю признательность Д. С. Каниболоцкому за его наблюдения, связанные с историей миссии Ӣшō‘йава II в Константинополь, сообщенные мне в частной переписке (2-16 авг. 2004 г.).

Христе. Это прекрасно вписывалось в его грандиозный «экуменический» проект по примирению всех Церквей на основе признания одной воли (ἓν θέλημα). Реализовать этот проект Ираклию, как известно, не удалось.

Из приведенной истории видно, однако, и то, насколько дорожила Церковь Востока тогда наследием «греческих учителей», совершение памяти которых уже прочно вошло к этому времени в ее литургическую практику. Она же свидетельствует и о заметном улучшении отношений между персидской властью и Церковью Востока, наблюдающемся, несмотря на периодические обострения отношений между двумя империями, уже с VI века[160]. Благодаря этому улучшению становится возможным появление многочисленных монастырей, к которым переходит ведущая роль в развитии богословия и образования. В VII-VIII вв. Нисивинская Академия еще продолжала свою деятельность, но начало упадка уже давало себя ощущать. Сказывалось также завоевание арабами в середине VII в. персидских городов и практически всего Ближнего Востока.

Косвенным следствием преследований Византией противников Халкидонского собора, было то, что в сасанидскую империю из соображений безопасности перешли многие *западные сирийцы*. Увеличению их числа способствовали и военные кампании Хосрова I (531-578/9), одним из результатов которых были переселения на Восток множества пленных. Активность западных сирийцев на Востоке была достаточно высока. В 609-628 гг. шах Хосров II, подпав под влияние своего врача, западного сирийца Гавриила Шингарского, стал противодействовать избранию нового католикоса Церкви Востока[161]. Ее фактической главой был тогда Мāр Баввай Раббā. Под его руководством были построены и восстановлены

---

160 Примечательно, что собор 576 г. предписывает, чтобы молитвы за Хосрова I всегда включались в литургию. См.: Brock, S., *The Church of the East in the Sasanian Empire up to the Sixth Century and its Absence from the Councils in the Roman Empire.* // Syriac Dialogue 1. First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition. — Vienna: Pro Oriente, 1994, p. 76.

161 См.: S. J. Brill's *First Encyclopaedia of Islam*, 1913-1936. Article *NESTORIANS*, Vol. VI. — Leiden, N.Y., København, Köln, 1987, p. 903.

многие школы, делались переводы, создавались новые сочинения, был предпринят ряд миссионерских инициатив[162]. Мāр Баввай был настоятелем «Великого монастыря» на горе Изла — выдающегося центра восточно-сирийского монашества, пережившего в середине VI в. расцвет под руководством Мāр Аврāхāма из Кашкара (совр. واسط). Аврāхāм, несомненно, обладал копией «Книги Гераклида», что видно из известия о том, что его ученик, известный монах и историк монашества Церкви Востока, раббāн Бар ʿЭтā (ܒܪ ܥܕܬܐ) выучил ее наизусть и читал вслух по памяти. «Мāр Аврāхāм побудил меня заучить и читать вслух книги Священного Писания, — пишет от имени раббāна Бар ʿЭтā его жизнеописатель, — и я, спустя несколько лет, выучил оба Завета и читал их так же, как обычно читают псалмы. Я читал также по памяти книги аввы Исайи, Марка и Мāр Евагрия... и, наконец, книгу Мāр Нестория, называемую [книгой] Гераклида, которая была недавно переведена на сирийский. Я трудился над этой книгой несколько лет с тем, чтобы я мог читать ее вслух по памяти в любой момент, все разделы, находящиеся в этом трактате»[163].

Мāр Баввай Раббā, ставший позже настоятелем «Великого монастыря», конечно же, тоже знал и ценил «Книгу Гераклида». Вероятно, благодаря ему имя Нестория впервые упоминается в официальных актах епископского собрания 612 г. (в период вынужденно вакантного, вплоть до 628 г., престола католикоса), вошедших в *Synodicon Orientale*[164]. Братии «Великого монастыря» адресован обстоятельный христологический трактат Мāр Баввая, известный, благодаря его издателю, А. Васхальде, как *Liber de Unione* и озаглавленный в оригинале *Меʾмрē ʿал алахӯтā вʿалʾнашӯтā вʿал парсōпā дахдайӯтā* («Слова̀ о божестве и о человечестве и о лице единства»). Баввай использовал «Книгу Гераклида», воспринимая ее, естественно, как целиком принадлежащую Несторию, при осуществлении своего богословского синтеза арамеоязычной

162 Malech, G. D., *History of the Syrian Nation and the Old Evangelical-Apostolic Church of the East*. — Minneapolis, 1910, p. 242.

163 Budge, W., *The histories of Rabban Hormizd and Rabban Bar-Edta*. — London, 1902, Syr. p. 120, ET p. 176; A. Scher, *Analyse de l'histoire de Rabban Bar 'Edta.*// Revue de l'Orient chrétien, t. XI, 1906, p. 406.

164 SO, pp. 574-575, 578.

традиции Церкви Востока и традиции антиохийского богословия. Формулировки, зафиксированные им в процессе этого синтеза, в частности, выражение «две природы с их ḳнōмами», были использованы представителями Церкви Востока уже во время дискуссии, организованной в 562 г. Юстинианом[165]. Позицию Юстиниана, выразившуюся, в частности, в осуждении Феодора Мопсуестийского, Баввай, как и его предшественники, считал искажением традиции. «После сих событий, произошло еще худшее, исполнив всякое нечестие, а именно учиненное императором Юстинианом, тираном ромеев <...> Он посмел анафематствовать <...> некоторых истинных сынов Церкви, уже много лет до этого почивших в блаженной и мирной кафолической ортодоксии <...>, как мы показали в книге, написанной против его нечестия и его хулы. <...> И надо сказать еще о длинном опровержении, написанном нами против хулений, содержащихся в писаниях Юстиниана против православных, с тем, чтобы показать непобедимую истину <...>»[166].

Именно в лице Мāр Баввая была сформулирована реакция не на события вокруг Нестория и «неопределенные анафемы», направленные против него, как это было прежде, но собственно на его учение, детально представленное «Книгой Гераклида». После того, как это сочинение было переведено на сирийский язык и изучено, оно было признано адекватным продолжением антиохийской традиции, являющейся авторитетным для Церкви Востока выражением общецерковного Предания. «Из этих всех писаний, приведенных выше, — говорится в постановлении епископского собрания 612 г., — и из слов многих других учителей, которые были прежде Нестория, очевидно известно, что Христос в двух природах и в двух ḳнōмах, потому что, когда Христос называется Богом, Он не есть три ḳнōмы Троицы, но одна ḳнōма Бога Слова; и таким же образом, когда Христос называется человеком, Он не есть все ḳнōмы человечества, но одна из ḳнōм человеческого рода, которая восприемлется в единение с Богом Словом. Природа же не может быть без ḳнōмы, должна быть хотя бы одна ḳнōмā,

165 Guillaumont, A., *Justinien et l'église de Perse.* // Dumbarton Oaks Papers 23-24 (1969/70), 39-66.
166 Цит. по: SD 3, p. 51.

многие же кно̄мы могут быть в одной природе. Но две или более природы не могут быть в одной кно̄ме...»[167].

Богословский синтез Баввая стал вероучительной основой Церкви Востока на все последующие века и остается таковым по сей день.

Как уже указывалось выше, официальное собрание соборных актов Церкви Востока — *Synodicon Orientale* — содержит лишь упоминания имени Нестория[168] и обходит молчанием Эфесский собор Кирилла. По-видимому, первым официальным документом, фиксирующим отвержение этого собора Церковью Востока, является постановление синода католикоса Ма̄р Ṭӣма̄тē'о̄са I (727-823), состоявшегося в 786/787 г. В тексте этого постановления говорится, что отлученными от Церкви считаются «Арий, Евномий, Македоний, Аполлинарий, Кирилл и Севир», почитает же Церковь «Афанасия, Василия, Григория, Диодора, Иоанна Златоуста, Феодора и Нестория». Осуждаются соборы Эфесский и Халкидонский «поскольку те, кто участвовал в них были согласны говорить о [том, что] две кно̄мы стали одной»[169]. О самом Ṭӣма̄тē'о̄се его современник, учитель Юздазак отзывался как о католикосе правой веры, «управлявшем Церковью сорок два года на основе догматов Диодора, Феодора и Нестория»[170]. Последнее замечание связано с обвинениями преемника Ṭӣма̄тē'о̄са Ӣшо̄' бар Нӯна (823-825?), сочувствовавшего доктрине восточно-сирийских мистиков, которые свое «боговидение», по слову В. В. Болотова, «вздумали аргументировать с точки зрения догматических выводов из учения о Лице Богочеловека <...> и утверждали, что человеческая ипостась Христова видела божественную ипостась Христову»[171]. Ма̄р Ṭӣма̄тē'о̄с не был сторонником тех, кто разделял это мнение и инициировал осуждение такого рода воззрений на упомянутом синоде, чем и заслужил негодование Ӣшо̄' бар Нӯна. Это негодование раби Юздазак считал несправедливым. Ссылка на приверженность Ṭӣма̄-

167 SO, p. 578-579; русск. пер. данного фрагмента: Шаненко, С. 23.

168 SO, pp. 574-575, 578; вместе с Феодором — в послании Ма̄р Гӣварг̄иса Кафрского хорепископу Мине: p. 235.

169 Assemani, *BO*, III, 1, p. 100.

170 Assemani, *BO*, III, 1, p. 165; См. тж: Болотов, *Из истории...*, С. 1184/114.

171 Болотов, *Из истории...*, С. 115/1185.

тĕ̄ōса «греческим учителям» в его устах явно выглядела как свидетельство об ортодоксии католикоса.

Следующей крупной фигурой, заслуживающей отдельного упоминания является митр. Нисивинский Мāр Элӣйā бар Шӣнāйā (975-1049/1056) — наиболее значительный писатель Церкви Востока XI века.

Рубеж X и XI веков — время, по выражению А. Меца, «мусульманского Ренессанса», когда халифат как империя входит в полосу распада и перехода реальной власти к тюркам, а в ислам врываются самые разные, перерождающие его, движения и веяния. Деятельность западных сирийцев и мелькитов на этом фоне приобрела дополнительную активность, что не могло не сказаться на обострении полемики между этими конфессиями и Церковью Востока. В трудах Мāр Элӣйи отчетливо заметна та напряженность, с которой он говорит о моментах разногласий между Церковью Востока и ее богословскими оппонентами.

Основное богословское сочинение Элӣйи бар Шӣнāйи, «Книга доказательства истинности веры», разделено на четыре части. Первая посвящена Троице (против мусульман) и Христу (против иудеев). Вторая часть — опровержение взглядов йаковитов и мелькитов, третья и четвертая представляют собой апологию «восточных», то есть доктрины Церкви Востока. Вторая часть содержит в себе краткую историю соборов[172], в которой автор уделяет особое внимание Эфесскому собору, указывая на его нелегитимность. Несторий, — утверждает он, — не желал там появляться до прибытия епископов, находящихся в пути, что было логичным. Собор, открывшийся без участия восточных епископов, не мог претендовать на выражение мнения всей Церкви.

Полемически заострен у Мāр Элӣйи и вопрос приложимости наименования Θεοτόκος к Марии. Так, если Мāр Баввай Раббā считал возможным употребление наименования *Йāлдат Алāхā* (=Θεοτόκος) по отношению к Пресвятой Деве, приводя при этом соответствующие пояснения[173], то Мāр Элӣйā считает этот термин йаковитским и полагает, что безрассудное его употребление является «корнем всех бед и кириллова нечестия»[174]. Тот факт, что в наименовании Марии *Йāлдат Алāхā* содержится, по мнению Мāр Элӣйи, христоло-

172 Horst, 1886, pp. 24-40.
173 Напр. LU, 100, 4-5.
174 Horst, 1886, pp. 56 слл.

гическая некорректность, не означает, что отказом от него умаляется почитание Пресвятой Девы. Она есть Родившая Господа нашего. В своих рассуждениях, посвященных Эфесскому собору Элӣйā не забывает указать на то, что и Несторий отвергал наименование Θεοτόκος только в смысле «мать Божественной природы».

Одним из последних авторов Церкви Востока, использовавших при составлении своих произведений классический сирийский язык, был Мāр ʻАвдӣшōʻ бар Брӣх̱ā, митрополит Нисивинский и Армянский (митр. с 1290 г., † 1318). Успех его сочинений побудил католикоса Церкви Востока Мāр Йавалāху III обратиться к Мāр ʻАвдӣшōʻ с просьбой составить богословский свод «для использования, наставления учеников и размышлений, а также ради пользы и поучения всем друзьям Христовым». Эта книга получила название «Жемчужина, или книга об истине(нности) христианства».

На Эфесском соборе, — писал Мāр ʻАвдӣшōʻ, — все были согласны с тем, что Христос есть совершенный Бог и совершенный человек, и вопрос состоял только в том, каким образом осуществилось соединение Его природ и какими словами это единство должно описываться. Кирилл говорил, что мы должны именовать Деву Марию Матерью Божией и отвергал всякого, кто после соединения различал божество и человечество. Несторий же призывал не называть ее ни «Матерью человека», чтобы не уподобиться Павлу Самосатскому и Фотину, для которых Христос — человек, как один из пророков, ни «Матерью Бога», чтобы не уподобиться Симону и Менандру, отрицавшим, что Бог принял тело и говорившим, что человечество Христово не было реальным, но лишь видимым, но называть ее «Матерью Христовой», именем, которое использовали пророки и апостолы и которым обозначается единство (природ). <...> «Богородицей» Марию именуют мелкиты и йаковиты; последние также добавляют к трисвятому «распныйся за ны». Утверждающих, что во Христе две природы и две қнōмы именуют «несторианами». В действительности, — говорит Мāр ʻАвдӣшōʻ, — их следует называть «восточными» (то есть верными Церкви Востока), поскольку Несторий не был их патриархом и даже не знал их языка, но только когда они узнали, что он учит о двух природах, двух қнōмах Единого и од-

ной воле Христа, Сына Божия, они отказались его анафематствовать, так как таковым же было их исповедание. «Несторий следовал за ними, а не они за ним. <...> Следовательно, когда от них требовали анафематствовать его, они отказались, утверждая, что анафематствование Нестория было бы равным анафематствованию Священного Писания и апостолов, от которых они приняли то, что исповедовали»[175].

Катехетическое сочинение Мāр 'Авдӣшō' завершило «классический» период, и на нем вполне можно было бы завершить обзор истории появления и восприятия фигуры Нестория в Церкви Востока, так как выраженная в нем позиция является окончательно сформировавшейся. В заключение настоящей главы нужно, однако, сделать несколько замечаний о «новейшем» периоде в этой истории.

На протяжении веков представителям западных Церквей и научного сообщества даже не приходило в голову, что Церковь Востока, в отличие от них самих, знает подлинное учение Нестория, изложенное в его апологии, написанной в изгнании. Эта книга не могла быть известной на Западе, так как, став известной, она тотчас разделила бы судьбу «еретических сочинений», то есть была бы уничтожена, чему косвенным подтверждением является тот факт, что греческий оригинал апологии не сохранился. Церковь Востока же, находясь за пределами *экумены*, то есть Римской (Византийской) империи, не могла быть ни принуждена к осуждению антиохийства, как к этому был принужден латинский патриархат в лице папы Вигилия, ни лишена возможности изучать аутентичные сочинения Феодора и Нестория. Таким образом, Церковь Востока составляла и сохраняла представление о Нестории по документам, надежность которых сомнений не вызывает, в то время, как западные Церкви, принявшие Эфесский собор, составляли свое представление о Нестории на основании интерпретации Кирилла и его, враждебного Несторию, собора. С учетом вышесказанного становится понятно, почему западные миссионеры, работавшие в XIX в. в Персии, долгое время полагали, что принятие Церковью Востока учения Нестория —

175 O'Dishoo, [1965], p.37-38.

результат недоразумения. Примером такого воззрения может служить статья в «Гардиане» англиканского миссионера Артура Джона Маклейна (Маклина) (1858-1943), в которой он описывал свои собеседования с митрополитом Ма̄р 'Ӣсхаḳом Х̣анӣшо̄' (1884-1918), с одной стороны, и письмо католикоса-патриарха Церкви Востока Ма̄р Шимм'ӯна Рӯвила — с другой. Ниже приводятся выдержки из этих документов с выделением характерных фраз.

«Я стремился показать, — писал Маклейн, — что есть масса причин полагать, что так называемые несториане Востока (*я не имею ввиду самого Нестория и его константинопольских последователей*) в действительности вовсе не являются несторианами. Они используют неправославный язык и *почитают Нестория как святого, но* я считаю, что вера их правильна. И те из них, которые хоть немного разбираются в этом предмете, охотно соглашаются, что проблема между ними и нами состоит лишь в словах. *Конечно, они весьма неправы в своем отвержении Эфесского собора*, то есть в своем превозношении над остальным христианством, но тому находится немало оправданий»[176].

В письме же Ма̄р Шимм'ӯна среди прочего говорилось: «Некоторое время назад, вы, брат, задавали нам два вопроса, о том, принимаем ли мы символ веры Мар Атанасиуса <...> И эту веру, после запроса и исследования, мы находим подобной вере нашей Восточной Халдейской Церкви и единой с ней, и в ней нет ничего противного учению наших отцов и вере нашей Церкви. И, следовательно, мы принимаем и подтверждаем ее, ибо *мы тоже веруем и исповедуем согласно православному учению, переданному нам отцами нашими, святыми Учителями, и поэтому мы почитаем их и совершаем их память*»[177].

Только после открытия и опубликования на Западе «Книги Гераклида» западному сообществу стало ясно, что дело вовсе не в том, что Церковь Востока по недоразумению приняла в число Учителей Церкви того, о ком не имела адекватного представления, а напротив, в том, что Запад на протя-

---

176 *Guardian* 23 Nov. 1887, p. 1776. Цит. по: Coakley, J.F., *The Church of the East and the Church of England*. — Oxford: Clarendon Press, 1992, pp. 135-136.

177 Цит. по: Coakley, pp. 298-299.

жении веков повторял «неопределенные анафемы»... Многовековое стремление вбить клин между Несторием и Церковью Востока, однако, имело некоторый результат. По признанию епископа АЦВ Мāр Баввая Сōрō, в настоящее время отношение к Несторию в Ассирийской Церкви Востока имеет двойственный характер: есть те, кто ради «экуменической целесообразности» готов пойти на некоторое дистанцирование от «греческих учителей», указывая на апостольское происхождение Церкви Востока и ее арамео-персидские корни, и те, кто считает антиохийство, сохраненное в традиции Церкви Востока ее ценным наследием, забвение которого, какими бы соображениями оно ни было продиктовано, недопустимым. Но ни от тех, ни от других, — говорит Мāр Баввай, — не следует ожидать отречения от Нестория[178].

178 SD 1, p. 66; SD 3, p. 90.

Истоки Школ Сирии и Месопотамии

«Анафематствование Нестория было бы равным анафематствованию Священного Писания и апостолов, от которых [верные Церкви Востока] приняли то, что исповедовали» — писал в своей «Жемчужине» митрополит Мāр ʻАвдӣшō̄ʻ бар Брӣха̱̄[179]. Почему этот автор Церкви Востока, признавшись, что по языку и юрисдикции Несторий принадлежал другой традиции, с такой категоричностью объявляет его родственным по духу своей Церкви? Что позволило ему определить адекватность учения этого антиохийца не только традиции Церкви Востока, но апостольской традиции в целом? Откуда происходит общность Церкви Сирии и Церкви Междуречья? Эти вопросы требуют обстоятельного исследования, многократно превышающего объем настоящей главы, но даже будучи предельно стесненными в объеме и возможностях, мы не можем эти вопросы оставить вовсе без внимания.

При попытке локализовать исторический центр, связывавший эллинизированный восток Римской империи и арамеоязычный мир Месопотамии, внимание исследователя неизбежно привлекается к Эдессе, столице небольшого государства Осроена, возникшего на стыке Римской и парфянской империй и просуществовавшего с 132 г. до н.э. по 216 н.э., когда оно было завоевано римлянами и превращено в имперскую провинцию — Colonia Marcia Edessenarum[180].

Одним из устойчивых преданий, описывающих появление здесь христианства, является *легенда об Авгаре*, правителе Эдессы, связанная также с именами апостолов Фомы и Аддая[181]. Наличие в этой легенде исторической основы при-

179 O'Dishoo, [1965], p.37-38.

180 См.: Cureton, W., *Ancient Syriac Documents Relative to the Earliest Establishment of Christianity in Edessa and the Neighbouring Countries, From the Year After Our Lord's Ascension to the Beginning of the 4-th Century*. — Amsterdam: Oriental Press, 1967, pp. 140-145; *The history of Edessa.* // Voice from the East, Vol. 10, No. 1, Jan/March., 1991, pp. 11-14; Hindo, Behnan, Mgr., *Histoire de l'Église syriaque catholique d'Antioche.* // Œuvre d'Orient, n° 705 (avril 1997), p. 595; Мещерская, Е., *Апокрифические деяния апостолов*. — М., 1997, С. 6, 115.

181 См.: Cureton, W., *op. cit.*; Евсевий, *Церковная история*. Кн. I, 13, кн. II, 1.

знавалось целым рядом видных ученых[182]. Проповедь Евангелия, пришедшая в Эдессу из Антиохии и нашедшая здесь отклик среди местного населения, продолжала двигаться дальше на восток. Несомненно, что обращена она была в первую очередь к еврейским общинам, которые в Осроене и в странах к востоку от нее были весьма многочисленны. «Количество евреев в этих провинциях, — пишет со ссылкой на исследования Е. Шюррера и А. Гарнака А. И. Сагарда, — нужно исчислять не тысячами, но миллионами. Центрами иудейской диаспоры здесь служили города Нагардея и Нисибия»[183]. Одним из таких центров была Эдесса. Прибыв сюда, Аддай нашел еврейскую купеческую общину, поселился у палестинского еврея Товии. В пользу наличия в Эдессе одного из центров иудейской учености косвенно свидетельствует сирийский перевод ТаНаХа, вошедший частью в версию, известную под именем Пешитты. Около 170 г. в Эдессу из Рима вернулся Татиан, который составил согласованное евангельское повествование — «Диатессарон», приобретшее широкое хождение в кругах местных христиан и использовавшееся вплоть до V века, когда усилиями епископов Феодорита Кирского и Раввулы Эдесского оно было заменено отдельными текстами четырех евангелистов[184]. Столь широкое распространение «Диатессарона» позволяет предполагать, что прежде христианские общины в Эдессе и в странах к востоку от нее не имели новозаветных текстов и довольствовались Законом и Пророками, устно комментируемыми в новом свете[185]. В начале III-го века ситуация в Эдессе меняется. Осроена оказывается под властью римлян, принесших с собой волну эллинизации. Из Антиохии приходит епископ Палут, рукоположенный там Серапионом Антиохийским, и, хотя его общины поначалу местными христианами воспринимались как какое-то движение «палутиан», начинается упо-

182 В. Райт называет такие имена как «Baronius, Tillemont, Cave, R. Mountague, bishop of Norwich, and Grabe». См.: Cureton, W., *op. cit*, p. ii. Такого же мнения придерживался проф. В. В. Болотов. См. его *Лекции по истории Древней Церкви*. — СПб, 1907; репр.: М., 1994, т. II, С. 254.

183 Сагарда, Н. И., Сагарда, А. И., *Патрология*, — СПб: Воскресение, 2004, С. 1198.

184 См.: Мецгер, Брюс М., *Текстология Нового Завета*. — Москва: ББИ, 1996, С. 89-91; ܟܬܒܐ ܕܡܟܬܒܢܘܬ ܙܒܢ̈ܐ ܕܥܕܬܐ ܡܕܢܚܝܬܐ ܕܩܘܕܫܢ̈ܝܐ: ܐܘܪܡܝ، 1907، ܡ–ܡܗ.

185 Сагарда, Н. И., Сагарда, А. И., *Там же*, С. 1124.

рядочивание церковного устройства по образцу «ромеев». Процесс эллинизации не был скорым и решительным, «приходится признать, — говорит В. В. Болотов, — что арийский элемент действовал слабо, когда сталкивался с семитским, и что греческая цивилизация привилась там весьма поверхностно. Можно полагать, что греческий язык, если и делал успехи, то только в высшем обществе, в больших городах (Антиохия, Дамаск и др.), а народ оставался арамейским, и население около Антиохии не понимало греческого языка»[186]. Население самой Антиохии было смешанным, торговые и культурные связи привлекали сюда представителей разных культур — финикийцев, персов, египтян, арабов. Наиболее заметными были три этнические группы — эллинизированные сирийцы, греки и евреи. Иудейская община, со времени присоединения Иудеи к селевкидскому государству (после 200 г. до н.э.) и переселения многих евреев в Антиохию, была самой крупной в Сирии. По свидетельству Иосифа Флавия иудеям в Антиохии был предоставлен статус полноправных граждан[187]. Их община (πολίτευμα) пользовалась правом жить по своим внутренним законам. «Как и в других областях Римской империи, именно с еврейской общины в Антиохии началось распространение христианства»[188].

Итак, ясно, что фактором, связывающим Сирию и Месопотамию, помимо доминирующего в этих странах семитского менталитета, были иудейские общины, и в их среде, как в Сирии, так и в Месопотамии, в первую очередь звучала проповедь Евангелия[189]. Несомненно, что именно иудейская ученость стала той основой, на которой возводилось христианское богословие, и именно эти истоки, несмотря на различия в языке — греческом в эллинистическом мире и арамейском на Востоке, — роднили представителей антиохийских и сиро-персидских школ, вышедших из традиции школ иудейских. Проповедь Евангелия рождала не только конфликты и поле-

186 Болотов, I, С. 193-194.

187 Иудейские древности, XII, 119.

188 Чичуров, И. С., *Антиохийская Православная Церковь.* // Православная Энциклопедия, т. II, С. 502, 2-я кол.

189 Сто́ит добавить, что то́ же следовало бы сказать и об апостольской проповеди в Индии.

мику, свидетельством каковой, в частности, может служить сочинение Серапиона Антиохийского, о котором сообщает Евсевий — «К некоему Домнину, который во время гонения отпал от веры Христовой и обратился к суеверным мнениям иудеев»[190]. Эта проповедь рождала также новую традицию, сохраняющую родство с ее истоками, чему может быть косвенным подтверждением сообщение об ученом пресвитере Дорофее Антиохийском, который, по свидетельству того же Евсевия, «чрезвычайно любил заниматься Божественными предметами и изучил язык евреев, так что с понятием читал еврейские книги, был знаком со свободными науками и не чужд греческого образования»[191]. «Нечуждость греческого образования», конечно, сказывалась на стиле антиохийских авторов, которые, по слову Иеронима, «наполняли свои сочинения таким множеством философских доктрин и мнений, что не знаешь, чему больше нужно удивляться в них — светской ли образованности, или знанию Священного Писания»[192]. Тем не менее, подходы к истолкованию Священного Писания антиохийцев характеризовались «рассмотрением самой буквы повествования»[193], а формулирование вероучительных положений — опорой на Писание. «Есть известное внутреннее родство между "историко-грамматическим" методом антиохийцев и раввинистической экзегезой Востока», — заключает Г. Флоровский, и тó же, с еще бóльшим основанием, можно сказать о родстве раввинистической экзегезы и христианских школ Месопотамии.

Показательна в этом смысле фигура наиболее раннего автора Церкви Востока, Афраата, «Персидского Мудреца», жившего в 270-345 гг. в сасанидском Иране. Афраат (перс. Фархад) происходил из языческой семьи. Об этом ясно свидетельствуют он сам в своих Беседах («Демонстрациях»): «Иудеи гневаются, потому что мы сделаны наследниками вместо них[194] <...> Упрямые умы наши отвратил от всеобщего суеве-

190 *Церковная история*, 4, 19.
191 *Церковная история*, 7, 32.
192 Цит. по: Сагарда, С. 931-932.
193 Фраза Евстафия Антиохийского, характеризующая его метод. См. Сагарда, С. 940.
194 *Демонстрация* XVI.

рия и пустого заблуждения и научил нас поклоняться, служить и молиться Единому Богу, Отцу и Творцу дум наших... И если ты [иудей] скажешь, что Мессия доселе еще не пришел, то я тебе предложу почитать сие. Ибо написано, что когда Он придет, то язычники будут уповать на него. И вот я от язычников слышал, что Мессия придет, и прежде чем Он пришел, уже в Него уверовал и чрез Него прославлю Бога Израилева. Когда Он придет, неужели изобличит меня в том, что я уверовал в Него прежде, чем Он пришел?»[195]. Афраат полемизирует с непринявшими Иисуса иудеями, но сам излагает исповедание своей Церкви в русле иудейской учености. «Ревностный противник иудейства, — пишет А. И. Сагарда, — направивший против него почти всю вторую серию своих гомилий, Афраат Персидский сам был проникнут до мозга костей ученостью Вавилонских евреев»[196]. Мāр Георгий, «епископ арабов», изучивший сочинения Афраата, в своем письме священнику Иисусу из Инниба замечает: «Знай, друг научения, что Персидский писатель все свои вычисления сделал по книгам иудеев»[197]. Вавилонские иудейские школы процветали в Персии. Гонения шаха Шапура II на христиан (в 344-379 гг.) как на противников зороастрийской религии и потенциальных союзников христианской Римской империи не затрагивали иудеев. Более того, известно, что иудеям персидской властью оказывалось покровительство и они, отмежевываясь от христиан, выдавали их гонителям. Разумеется, это вело к конфликту, обострению полемики и углублению организационного разрыва между Церковью Востока и иудейством. Выделившись в альтернативное сообщество, Церковь, однако, продолжала развитие «того учения, в котором была наставлена», в том же русле. Преемство форм особенно заметно при сравнении структур *школ* и практиковавшихся в них методов.

Устройство иудейских школ (ישיבות *йеш̄ив̄от*) подразумевало существование двух уровней: ***первый*** – «Дом учения» (בית המדרש *бейт ха-мидрāш*), сфера ученых и толкователей, исследования Писаний, хранения традиции толкования отцов (אבותינו *'ав̄от̄ейн̄у*) и «блаженной памяти мудрецов»

195 *Демонстрация* XVII.
196 *Там же.*
197 Цит. по: Сагарда, С. 1158.

(חכמינו זכרונם לברכה *х̣ах̌а̄ме̄йнӯ зикрōна̄м либра̄х̌а̄*); ***второй*** — «Дом собрания» (בית הכנסת *бейт ха-кнесет*), уровень гомилетический, «народный», подразумевающий толкования во время молитвенных собраний с использованием парафраза и доступного языка[198]. По трактату Бар-х̣адбшаббы ʻА̄ра̄ба̄йа̄ «О причине основания школ» прослеживается аналогичное деление на уровни: «Дом учения» (ܒܝܬ ܕܪܫܐ *бе̄т дра̄ша̄*), иногда обозначаемый посредством греческого заимствования (ܐܣܟܘܠܐ *ʼэскӯла̄*), и «Собрание» (ܟܢܘܫܝܐ *кнӯшийа̄*). Примечательно, что «школами» в первом смысле Бар-х̣адбшабба̄ называет «Школу Ноя», «Школу Авраама», «Школу Моисея» и т. п.[199] Эти Школы характеризуются тем, что «поучения в них были даны Самим Господом». «Великую Школу» основал Моисей «для сынов Израиля», «и он вел эту школу в течение сорока лет в пустыне Хорив», наказывая противящихся преподаваемому в ней учению. Продолжение эта Школа имела в Школе, созданной Соломоном «и другими пророками»[200]. «Собраниями» же в трактате далее называются академии Платона и Аристотеля, Эпикура и Демокрита, Пифагора[201]. Их учение было языческим, они смешивали истину с заблуждением. В этом же ряду говорится и об учении «мага Зарадушта». «Таковы собрания, устроенные сынами заблуждения».

Христос обновил «изначальную Школу Отца Своего». В тридцать лет Он начал возвещать Свое учение, что потом продолжили делать Его апостолы, в особенности Павел. Петр называется домоуправителем Школы[202].

Возвращаясь к вопросу о том, «как начали быть Школы», Бар-х̣адбшабба̄ упоминает также Александрийскую Школу Филона. Там, говорит он, Писание толковалось аллегорически, история была устранена, ученые «увлекались пустяками», а не «истинным учением», поэтому «та Школа философов пропала и усилилась эта новая». С Александрией связывается и проповедовавший там «нечестивый Арий», осужденный Ни-

---

198 Macina, p. 33.

199 *Cause de la fondation*..., p. 345; Пигулевская, *История Нисибийской Академии*, С. 93.

200 *Cause de la fondation*..., p. 362; Пигулевская, *там же*.

201 *Cause de la fondation*..., p. 365; Пигулевская, С. 94.

202 *Cause de la fondation*..., p. 367-368; Пигулевская, С. 94.

кейским собором. После Никейского собора Школы были основаны епископами: Евстафием — в Антиохии, Иаковом — в Нисивине, Александром — в Александрии. Экзегетом Школы в Александрии называется Афанасий[203]. Особое место в трактате отведено Феодору Мопсуестийскому. Феодор, подчеркивает Бар-ẖадбшаббā, был представителем Антиохийской Школы, учеником Диодора, у которого учились также Василий, Иоанн Златоуст и Евагрий. «Блаженный Толкователь» составил комментарий на все Писание, который был принят в Школе Эдессы. Наряду с толкованиями Феодора, существовало *Предание Школы* (ܡܫܠܡܢܘܬܐ ܕܐܣܟܘܠܐ *машёлмāнӯтā д-'эскӯлā*), которое передавалось «из уст в ухо». Это Предание шло от Мāр Ефрема, который принял эти толкования «от самого апостола Аддая». Потом их изложил в своих проповедях Мāр Нарсай[204]. Толкования Ефрема — «это уже экзегеза с тенденцией чисто буквальной и антиаллегористской (в качестве реакции, полагаю, против использования аллегористской экзегезы гностиками), — говорит А. Гийомон[205]. — Но что было источником для самого Ефрема? Связи с Антиохией?». Ответ на это вопрошание будет и положительным, и отрицательным. Положительным потому, что именно из Антиохии пришел Аддай, на преемство с проповедью которого прямо указывает Бар-ẖадбшаббā. Отрицательным же потому, что Благая Весть в Месопотамии распространилась в первую очередь посредством иудейских общин, и в русле иудейских школ, как это видно на примере Афраата, формулировалось учение местной Церкви. Обособление Церкви от иудейского сообщества, несомненно, уже состоявшееся ко времени Ефрема, не означало отхода ее школ от сложившегося метода. Экзегеза поздних толковников демонстрирует наличие преемства. Робер-Менахем Масина констатирует присутствие в библейских толкованиях авторов Церкви Востока «неожиданно большого числа материалов иудейского происхождения. Некоторые из них демонстрируют поразительное родство с Мидрашим и Агадот, известными нам из Талмуда и собраний мидрашей. На нынешнем этапе исследований в этой области (почти не ведущихся) невозможно ре-

---

203 *Cause de la fondation...*, p. 377; Пигулевская, С. 94.
204 *Cause de la fondation...*, p. 382; Пигулевская, С. 95; Macina, p. 26, n. 7.
205 Частное письмо Р.Масине, опубликованное в Macina, p. 25, n. 6a.

шить, обязаны ли эти заимствования взаимоотношениям [их авторов] с современнными им иудеями или чтением ими существовавших тогда мидрашей. Столь же поразительно констатировать частое использование несторианскими комментаторами творений еврейских авторов, таких как Иосиф и Филон, и даже материалов, происходящих из [кругов] эллинизированных еврейских писателей, таких как Артапан и Евполемос. Наконец, во многих пассажах несторианских сочинений можно различить следы апокалиптических и эсхатологических традиций, которые, по-видимому, суть заимствования из недошедших до нас или дошедших лишь фрагментарно псевдоэпиграфических писаний и апокалипсисов, иудейских или христианских»[206].

Существенным нужно признать также указание на *устную традицию*, идущую от апостолов через Ефрема и Нарсая (*арамео*язычных авторов), в свете которой происходило восприятие Феодора и других грекоязычных антиохийцев. Для трудов антиохийцев это было в известном смысле *возвращение в изначальный контекст*. Собственно, деэллинизация в некоторой степени происходила уже при переводе этих работ на сирийский язык носителями арамеоязычной традиции Церкви Востока. Иногда же, когда греческие тексты приходили в Месопотамию после «вторичной обработки» переписчиками–греками, требовалось их дополнительное «очищение». В качестве примера можно привести сообщение Бар-ḥадбшаббы об Авра̄ха̄ме из Бе̄т Рабба̄на[207]: «Он настолько прилежал об учении, что не только сделал его обязательным в Школе, как того требовал порядок, и [утверждал его] словом своим украшенным и укрепленным в истине православия, ибо он излагал его перед братьями на протяжении долгих лет, но он также восхотел дать его в письменном виде. Он видел, насколько трудно многим братьям изыскивать смысл Писания посредством чтения книг Толкователя [т.е. Феодора], поскольку они были испещрены греческими [особенностями] по причине великоречивости сего мужа и темны благодаря последующим его интерпретаторам. Поэтому он написал о них

206 Macina, p. 27.
207 Nau, F., *La seconde partie de l'histoire ecclesiastique*, p. 622.

множество [пояснений] и изложил их ясно, согласно тому Преданию [! — *НС*], которое он усвоил от своего наставника. Как заботливый отец он приготовил накрытый стол и предложил его им»[208].

Нужно признать, что вопрос «адаптации» грекоязычной экзегезы и богословских построений антиохийцев к «семитской» арамеоязычной традиции Церкви Месопотамии требует изучения более тщательного, чем то, которого он до сих пор был удостоен. Тем не менее, даже на основании выше обозначенных моментов можно полагать, что интуиция, следуя которой вероисповедание Феодора в Византии было с осуждением охарактеризовано как «иудейское»[209], не вовсе лишена оснований. Совершенно не разделяя презрительного тона, сопровождавшего такую характеристику, можно сказать, что преемство подходов и методов традиций Церкви в Сирии и Месопотамии по отношению к своим общим истокам прослеживается и многое объясняет в истории отношения Церкви Востока к антиохийству.

В заключение стоит отметить, что не следует переоценивать греческого влияния на ученые круги Церкви Персии и, в частности, роль аристотелизма (как философского метода) в качестве связующего звена между антиохийской и месопотамской традициями. Переводы Аристотеля на сирийский язык стали появляться только в V веке, и, кроме того, его изучение студентам богословских Школ Церкви Востока возбранялось.

---

208 Р.Масина замечает, комментируя это сообщение Бар-ҳадбшаббы, что «накрытым столом» в иудейской традиции именуется небезызвестный галахический сборник — *Шӯлҳан Арӯҳ*.

209 Учение Нестория было также уподоблено Кириллом «хулам древних иудеев», а сам он назван «подражателем их безумия и нечестия», «безумным и непотребнейшим». *Беседа Кирилла, епископа Александрийского, произнесенная в Ефесе во время священного собрания, по низложении Нестория.* // Восточные отцы и учители Церкви V века. — М., 2000, С. 49.

Христология Нестория, и ее связь с христологией Церкви Востока

Византийским ересиологам было характерно «пристрастие к генеалогии: когда они видели заблуждение, им хотелось привести его к *известным величинам* в истории ересей»[210]. Этот приём был усвоен бесчисленными поздними полемистами, и Несторию приходилось «расплачиваться» за множество связываемых с его именем измышлений и ложных доктрин, часто не имеющих к нему решительно никакого отношения[211]. Нет смысла уделять им здесь внимание; рассмотрения заслуживают лишь те претензии, которые предъявляли к Несторию современные ему оппоненты, в первую очередь Кирилл. В чем состояли обвинения, выдвигавшиеся Кириллом, видно уже из его посланий Несторию и Целестину: **(1)** «Не следовало ли бы ему [т.е. Несторию] скорее убедиться в том, что, когда все, какие есть по всей Вселенной, православные епископы и миряне исповедуют, что Христос есть Бог, и что Дева, родившая Его, есть Богородица, он один, отвергая это, находится в заблуждении?»[212]; **(2)** «Хотя говорится, что воскресение мертвых совершилось человеком [1 Кор 15:21], но мы под человеком разумеем Слово, рожденное от Бога, и разумеем, что Им разрушена держава смерти»[213]; **(3)** «Возве-

---

210 H.-G. Beck, *Das byzantinische Jahrtausend.* — München, 1982, S. 258; Цит. по: *Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия.* — М., 2004, С. 239, прим. 10.

211 Репутации учения Нестория был нанесен урон не только тем, что с ним связывали всевозможные более поздние искажения церковного учения, но и тем, что его самого «возвели» к ранним скандально известным доктринам. Уже Сократ писал, что «Несторий у многих прослыл таким человеком, который учил, что Господь есть простой человек, и будто бы вводит в Церковь ересь Павла Самосатского и Фотина». Однако, Сократ тут же заявляет, что по прочтении сочинений Нестория убедился, что тот «не подражал ни Павлу Самосатскому, ни Фотину, да и не называл Господа совершенно простым человеком». *Церковная история*, VII, 32.

212 *Послание Кирилла, епископа Александрийского, к Келестину, епископу Римскому.* // Восточные отцы и учители Церкви V века. — М., 2000, С. 39.

213 *Послание Кирилла, епископа Александрийского, к Несторию об отлучении.* // Восточные отцы и учители Церкви V века. — М., 2000, С. 44.

щаем смерть по плоти единородного Сына Божия, т. е. Иисуса Христа»[214]; (4) «Не дóлжно разделять единого Господа Иисуса Христа на два сына»[215]; (5) «Правое учение веры нисколько не поддерживается и тем, что некоторые считают за лучшее допустить соединение лиц»[216]. С этими положениями неразрывно связано также требование Кирилла признать «ипостасное единство» (τῆς καθ᾽ὑπόστασιν ἕνωσις) (2-й анафематизм), «единение естеств» (3-й анафематизм), выраженное им в аполлинариевой формуле μία φύσις τοῦ θεου λόγου σεσαρκομένη, утверждение недопустимости раздельного отнесения евангельских и апостольских изречений о Христе к Богу и к человеку (4-й анафематизм), и недостаточности термина «сочетание» (συνάφεια) для описания единства божества и человечества во Христе, т. к. им, как утверждал Кирилл, обозначается лишь «моральный союз».

Первое и главное обвинение — в отказе именовать Деву Марию Богородицей не может не вызвать некоторого недоумения у исследователя этого вопроса. Несмотря на то, что такое именование употреблялось ранними авторами[217], его «вселенское» признание, на которое ссылается Кирилл, не подтверждается. Против его широкого распространения в первой четверти V века свидетельствует и скупость сообщения Сократа Схоластика, и тот факт, что после Эфесского собора 431 г. это именование потребовалось разъяснять в латинской Церкви[218]. Более того, использование этого именования до

---

214 *Послание Кирилла, епископа Александрийского, к Несторию об отлучении.* // Восточные отцы и учители Церкви V века. — М., 2000, С. 44.

215 *Послание к Несторию.* // Восточные отцы и учители Церкви V века. — М., 2000, С. 37.

216 *Послание к Несторию.* // Восточные отцы и учители Церкви V века. — М., 2000, С. 37.

217 По свидетельству Сократа, Оригеном и Евсевием Памфилом. *Церковная история*, VII, 32.

218 Halleux, 165; Dupuy, 58. Латинское Mater Dei соответствовало языческому титулу Μήτηρ τοῦ Θεοῦ, которого поначалу старались избегать. По сей день в западных руководствах по догматике их составители вынуждены комментировать это несоответствие. Напр.: «the Church has... declared [the Blessed Virgin] to be Θεοτόκος, Bearer of God. The Latin and English phrases, *Mater Dei* and "Mother of God", are not exact equivalent». F. J. Hall, *The Incarnation*. — N.Y., 1963, p. 98.

428 г. не было свойственно Кириллу, и даже в разгар полемики он продолжал обыкновенно называть Марию Святой Девой[219], тогда как о Нестории известно, что он в своей проповеди именовал ее Θεοτόκος[220]. Известно также, что, подавая прошение императору об уходе обратно в свой монастырь, Несторий заявлял, что обвинение его в анафематствовании этого имени — ложно[221]. Сравнение же высказывания Нестория, сохранившегося в 4-м томе *Collectio Casinensis*, с аналогичным высказыванием Кирилла добавляет удивления:

Несторий:	Кирилл:
«Святая Дева есть Богородица <...> ибо Храм, созданный в ней Духом Святым, соединен с божеством»[222].	«Святая Дева есть Богородица, ибо Бог Слово <...> с [момента] зачатия соединился с Храмом, воспринятым от нее»[222].

Ясно, что Несторий не был категоричным отрицателем имени Θεοτόκος, однако было бы ошибкой считать, что он вовсе не возражал против его употребления. Он считал его богословски некорректным, и утвердился в таком воззрении, очевидно, оказавшись свидетелем споров вокруг этого имени в Константинополе. Несторий сам сообщает об этом в своем письме Иоанну Антиохийскому[223] и, более подробно, в «Книге Гераклида»[224]: «В Константинополе <...> партии людей, сражавшиеся по этому поводу, пришли вместе в епископский суд, желая разрешить их спор и придти к согласию. Те, кто называл благословенную Марию Матерью Божией, были манихеи, а те, кто называл ее Матерью человека — фотиниане. Когда же я стал расспрашивать их, [выяснилось, что] ни первые не отрицали человечества, ни вторые — божества, исповедуя и то, и другое одинаково, разделяясь лишь из-за имени. Сторонники Аполлинария принимали [имя] "Матерь Божия", сторонники

219 Halleux, 165; Abramowski, SD 1, p.62.
220 Nau, *LH*, p. 345, 7-8.
221 Mansi, V, 777-779.
222 Цит. по: Halleux, 165.
223 Loofs, p. 185, 312.
224 Nau, *LH*, pp. 91-92.

же Фотина–"Матерь человека", но после того, как я понял, что они спорят, [понимая] не в еретическом смысле, я сказал, что ни те, ни другие не еретики, поскольку [первые] не знали Аполлинария и его учения, другие же – учения Фотина и Павла [Самосатского]. Я увел их от этих споров и дискуссий, сказав: "Если не разделяя, не подавляя и не отрицая божество и человечество, примем сказанное, не согрешим, но давайте воспользуемся более надежным, а именно речением евангельским: "Христос родился"[225] и "Книга родословия Иисуса Христа"[226]. И аналогичными словами мы исповедуем, что "от них [т.е. отцов] Христос во плоти, сущий над всем Бог"[227]. Когда вы называете ее Матерью Христовой, в единстве и нераздельно, вы обозначаете и то, и другое в сыновстве. Используйте же то, против чего нет ничего в Евангелии и прекратите спор между вами, воспользовавшись тем, что принесет согласие". Услышав эти слова, они сказали: "Вопрос наш разрешен перед Богом" и ушли от меня в ликовании и восхвалении...». Достигнутое согласие, говорит далее Несторий, длилось не долго. Клирики, представлявшие в столице александрийскую кафедру, отвергли именование Марии «Матерью Христовой», подняли шум, подготовив почву для вмешательства их патрона – Кирилла.

Несторий не случайно достаточно подробно рассказывает об этом раннем этапе споров вокруг имени Θεοτόκος. В этом рассказе уже заложены те положения, которые он будет дальше развивать в своей апологии, и в свете развития этих положений сказанное с самого начала приобретает все более четкое выражение. Собственно, в «Книге Гераклида» нет развитой «мариологии»[228]; вопросы Нестория остаются теми же, что в начале: «Как можно называть Марию Богородицей, если ты сам исповедуешь, что Бог не рождался от нее? Если бы ты сказал, что Он родился от нее по божеству, тогда она именовалась бы Богородицей <...> Но ты сам исповедуешь, что Он не родился от нее по божеству...»[229]. Собеседование Нестория со

225 Мф 1:16; Лк 2:11.
226 Мф 1:1.
227 Рим 9:5.
228 Позиция Нестория и его выражения не содержали ничего нового. Сагарда, С. 952.
229 Nau, *LH*, p. 262.

спорившими в Константинополе партиями имело целью выяснить в каком смысле те употребляют предлагавшиеся ими выражения — как литургическое преувеличение (в случае с «Матерью Божией»)? как философское обозначение начала и происхождения (в случае с «Матерью человека»)? — каково учение, требующее такого выражения. Как богословски безупречное выражение им было предложено именование «Матерь Христа», и спорившие с ним согласились. Но теперь это согласие нарушено, имя «Матерь Христа» отвергается, и в качестве вероучительной формулы в са́мой категоричной форме предлагается принятие имени «Матерь Божия», а в качестве ее обоснования то, что «Христос есть Бог». Несторий не демонстрирует в ответ никакого фанатизма — «истинным или ложным был этот шум, — восклицает он, — Бог знает!» — но ему было ясно, что существо вопроса заключалось ***не*** в настаивании на имени Θεοτόκος, которое он и сам употреблял, *но в неприятии предложенного им библейского «Матерь Христова»*. В чем же была причина этого неприятия? Быть может, в «разделении, подавлении или отрицании человечества», которого Несторий не обнаружил у согласившихся с ним? Вопрос о Человеке-Христе становился, таким образом, следующим этапом в истории развития этой полемики.

Слова Кирилла «под человеком мы разумеем Слово, рожденное от Бога» давали достаточное основание полагать, что человечество Христово в предствляемом им учении исповедуется несовершенно. «Ваша борьба против меня во всем этом, — говорит Несторий, — есть не что иное как сие: вы не исповедуете, что плоть Воплощения тварна, и что Второй Адам есть от нашей природы и что Он — сотворен. Вы не допускаете, что Он есть творение Отца, и Сына, и Святого Духа, и что Он прославлен Творцом. Почему ты колеблешься? Что делаешь ты из этого Человека? Не исповедуете ли вы, что плоть сотворена? Или вы исповедуете, что плоть сотворена, но не есть иного существа, а [существа] Бога Слова?»[230].

Отождествление человечества Христа со Словом, провозглашенное Кириллом, входило в явное противоречие с антиохийской традицией богословия и с принятым в ней тол-

230 Nau, *LH*, p. 208.

кованием Нового Завета. Известно, что ап. Павел противопоставлял первого Адама, человека, посредством которого стала господствовать смерть, и последнего Адама, Человека-Христа, Которым эта смерть истребляется: «как смерть через человека, *так* через человека и воскресение мертвых. Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут»[231]. На известный фрагмент послания ап. Павла к филиппийцам, провозглашающий прославление Иисуса Христа Богом Отцом в результате Его самоумаления и послушания[232], противоположного непослушанию первого Адама, Несторий в своей апологии ссылается многократно. Традиционное противопоставление двух Адамов, развивавшееся, в частности, Феодором Мопсуестийским, воспринималось Несторием как одно из важнейших положений учения Церкви. «Тот [Адам], прославленный славою, которую [Бог] ему даровал, и не воздавший славлением за полученную славу, явил утрату славы, которой был прославлен. И другой был прославлен как тот. Тот не принял [послушания], но враждебно отнесся к нему. Тогда как Сей [Иисус], будучи в его [состоянии], хранил [послушание], совершая принадлежащее тому»[233]. Вслед за апостолом Павлом[234], Несторий видел в умаляющем Себя Иисусе образец для Его последователей, принимающих Его образ жизни как свой в крещении[235]. В картине умаления и прославления у Нестория присутствует и традиционная тема восстановления или обновления помраченного «образа Божия» в человеке, благодаря чему он объединяет и возглавляет все творение[236]. Такое восстановление могло быть совершено только в единении со Словом Божиим, Которое действует во Втором Адаме личным образом. «Бог Слово вочеловечился, чтобы сделать из человечества образ Божий в Себе и чтобы его обновить в Себе, в природе человечества»[237]. «Была необходимость в божестве соединенном [с человечест-

231 1 Кор 15:21-22.

232 Фил 2:5-11.

233 Nau, *LH*, p. 161.

234 «В вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе» Флп 2:5.

235 Scipioni, *Nestorio e il concilio di Efeso*, p. 426.

236 Mar Aprem, *Nestorian Theology*, pp. 41-52.

237 Nau, *LH*, p. 188.

вом], чтобы восстановить наше естество и форму образа, разрушенную нами, а также [необходимость] в человечестве обновляемом, принявшем его форму»[238]. Важность человечества Христа, в котором происходит не только соединение, но и взаимоприятие Бога и человека, особенно подчеркивается Несторием. И послушание Христа по человечеству есть не лишь послушание Слова Отцу, но соединенное с ним послушание Его как человека: «Он сохранил послушание без греха по причине Своего высшего послушания, и, следуя ему, предал Себя смерти ради спасения всего мира»[239]. «Арий же и Аполлинарий, — говорит он далее, — напротив, имели безумие говорить, что Бог Слово, в благости Своей, принял образ земной жизни и послушание до смерти в Своем воплощении. И поэтому [они говорили, что] воплощение в природе человека произошло единением природным, так, что божество воплотилось природно[, заняв] место души, и что божество действовало и поистине страдало в природном смысле, предав себя на смерть за всех, и что претерпело смерть, занимая часть души в единстве природной ипостаси, состоявшемся принудительно»[240]. Из приведенной цитаты видно, с какими доктринами ассоциировалось у Нестория заявление Кирилла: «Возвещаем смерть по плоти единородного Сына Божия, т. е. Иисуса Христа». Арий и Аполлинарий у Нестория постоянно упоминаются вместе как олицетворяющие одно и то же заблуждение, а именно — умаление человеческого естества. Арий, сходным с ранним Аполлинарием образом, исповедовал отсутствие у Христа человеческой души[241]. Позже Аполлинарий пересмотрел свои взгляды и стал утверждать лишь замещение Словом «ума» (νοῦς) в человечестве Христа. Но лишение человечества его полноты в какой бы то ни было мере воспринималось православной партией в Антиохийской Церкви как искажение церковного учения. В приписывании страданий и смерти Сыну Божиему Несторий видел следствие арианско-аполлинаристского принудительного «единения естеств», то есть, если бо-

238 Nau, *LH*, p. 161.
239 *Там же.*
240 Nau, *LH*, p. 161-162.
241 *Теологический Энциклопедический Словарь* под ред. У. Элвелла. – М.: Духовное возрождение, 2003, С. 1339, 2 кол.

жество и человечество соединились в одну природу (μία φύσις), и эта природа претерпевала страдания и смерть, то божество подверглось страданию и смерти именно *по природе*, т. е. как природа страдало и умерло, что было для Нестория совершенным абсурдом.

Чтобы продемонстрировать абсурдность приписывания страданий и смерти Богу Слово и отождествления Христа и Бога, Несторий предлагает поставить слово «Бог» в тех местах евангельского повествования, где речь идет о Христе как человеке. Ангел в таком случае должен был бы сказать Иосифу: «Встань, возьми *Бога* и Матерь Его и беги в Египет» (Мф 2:13), а слова Христа, обращенные к иудеям, должны были бы звучать так: «А теперь ищете убить Меня, *Бога*, сказавшего вам истину, которую слышал от Бога» (Ин 8:40)[242]. В этой же связи Несторий говорил о невозможности выражений «Бог был двух- и трехмесячным, Бог питался молоком...». Если эти выражения очевидно бессмысленны, то чем лучше их выражение «Бог родился от Девы» — вопрошал Несторий,[243] — и тем более «Бог страдал и умер»? Идея *теопатии* (*богострастия*) на которой настаивал Кирилл, для Нестория была неприемлема как подразумевающая подверженность Бога страданиям, изменениям, страстности. Допустить это означало бы для Нестория, как и для всех представителей антиохийской традиции, признать, что «свойства плоти были восприняты, без [их реализованности в] ипостаси, Богом, так, что Он лишь являлся бы под видом плоти и использовал их и претерпевал всё, что от плоти; или что Он изменился в природу плоти, или что смешался с ней в одно, или что свойства плоти возводятся смешением или замещением до существа Бога, или соединением природным <...> что Он претерпевал страстно страдания тела...»[244]. Последовательное отвержение Несторием такого

242 Gavrilyuk, p. 200.

243 Nau, *LH*, p. 122.

244 Nau, *LH*, pp. 184-185; Ср. антитеопасхитские пассажи у Флавиана Антиохийского: «Мы свободно проповедуем крест и исповедуем смерть Господню, так как божество ничего не претерпело, ибо Божество бесстрастно, но тело исполнило домостроительство»; «Поэтому, когда слышишь, что Господь предается, то не позволяй себе унижать Его божественного достоинства, и не приписывай божественной силе телесных страданий. Хотя по человеколюбию божество приняло зрак

рода отнесений воспринималось многими как совершенное отрицание им всякого сообщения природами друг другу своих свойств. В самом деле, ведь он отвергал *теопасхитские* построения Кирилла даже тогда, когда тот оговаривался, что провозглашает лишь *относительные*, не сущностные страдания Слова. Тем не менее, утверждать, что Несторий отрицал взаимоотнесение характеристик природ было бы неверно. Неприемлемым для него было непризнание или недостаточно четкое признание того факта, что все качества человеческой природы, в том числе подверженность страданиям и смертность, реализуются в человеческом естестве, решительно отличном от природы Бога. Это естество в его частной данности было воспринято Богом Слово, и в самый момент его возникновения в единстве со Словом оно также восприняло в нераздельное единство божество, и, будучи воспринятым в единство со Словом, остается полноценно действующим, со всеми свойственными ему проявлениями. Если полноценность человечества провозглашается, Несторий не видит препятствий к констатации взаимоотнесения свойств: «Божество приняло образ существа человечества, и человечество приняло образ существа божества, так, что стало одно лицо единства, и свойства человечества принадлежат Богу Слово, а божества — человечеству, в котором Он воплотился, тесно соединившись в одно и то же благодаря домостроительству ради нас»[245].

Исповедание Несторием полноценности человечества во Христе, воспринятого в действительной данности природы было интерпретировано Кириллом как разделение: «Не два сына сидят вместе с Отцом, но один, соединенный со Своею плотью. Если бы мы стали отвергать ипостасное соединение как что-то непонятное и странное, то мы должны были бы признать двух сынов, потому что тогда необходимо дóлжно было бы сделать разделение, и одного называть собственно человеком, удостоенным звания Сына, а другого — собственно Словом Бога, как имеющего имя и достоинство сыновства по Своему естеству. Посему не дóлжно разделять единого Господа

раба, однако Своей природы оно не изменило, но, оставаясь тем, чем было, допустило только, чтобы тело подверглось смерти». Цит. по: Сагарда, С. 952.

245 Nau, *LH*, pp. 161.

Иисуса Христа на два сына»[246]. Таким образом, видно, что Христос как человек, по Кириллу, мог быть назван Сыном, только в случае, если Его человечество есть не более, чем атрибут Слова. Усвоение сыновства совершенным, действительным и конкретным человечеством он истолковывает как «разделение на два сына» и вменяет такое разделение в вину Несторию (добавив затем упрек в разделении на «двух христов»). Это умозаключение Кирилла на века закрепится за именем Нестория, именно его будут анафематствовать как «несторианство». Каково же учение о Христе как Сыне самого Нестория?

На выдвинутое Кириллом обвинение Несторий дает прямой ответ, составленный в тех же самых словах: «Тот, кто говорит, что в единстве — один Сын, один Христос, один Господь, как может он разделять и говорить, что отдельно есть Сын Божий и некий другой, и так — два сына? Это не было бы единством, но каждая природа оставалась бы в своем [собственном] существовании. Не говорим, что Бог Слово стал плотью в Своем существе, но в единстве с плотью; и так же плоть не именуется сыном вне единства с Сыном Божиим. Поэтому одна плоть в [союзе] двух, и один лишь Сын в [союзе] двух. Тот, кто есть и именуется в единстве, не есть и не может именоваться в различении и разделении взаимном. Так Бог Слово в Своей природе — бестелесный Бог, но в единстве с плотью именуется плотью. Так же плоть в своей природе есть тело, и то, что есть тело по существу, есть Бог и Сын Божий в единстве с Богом Словом Сыном Божиим. Не говорим, что есть две плоти или два сына»[247]. «Прочти, о человек, тех, кто среди свидетелей твоих[248], и не сражайся с тенью. Есть две природы: Бог и человек, но нет двух сынов, ибо иная и иная суть составляющие, образующие Господа нашего, и не иной [некто] и иной [другой], упаси Бог!»[249]. «Две природы суть не в Слове Божием, но в Сыне, и не есть Сын — иной, а Бог Слово — иной, но

246 *Послание к Несторию.* // Восточные отцы и учители Церкви V века. — М., 2000, С. 37.

247 Nau, *LH*, p. 140.

248 Несторий ссылается прежде и далее на Новый Завет и отцов Церкви.

249 Nau, *LH*, p. 231.

одно [т.е. «Сын»] обозначает единство, другое же [т.е. «Бог Слово»] — существо»[250].

Различение именований «Бог», «Бог Слово» (как обозначение природы божества) и «Христос», «Сын», «Господь» (как обозначение единого Спасителя, объединяющего в Своем лице божество и человечество) последовательно проводится Несторием во всей его апологии. Эта терминологическая последовательность тоже стала поводом для обвинения его в утверждении, будто Христос и Слово суть «иной и иной»[251]. Стиль, в котором Несторий излагает свое возражение позволяет думать, что на его объяснения просто не обращали внимания: «Если бы я сказал о Христе, что иной есть Бог Слово помимо Христа, или Христос — помимо Бога Слово, вы были бы правы. Но если я не говорил этого и если я этого не говорю, и если, напротив, я исповедую иначе, и если я говорю еще теперь, не изменяя того, что я говорю, то же самое, найди же разницу в обозначаемом. Ибо я говорю, что имя "Христос" обозначает две природы. "Бог" же — одну природу. Иное есть имя, обозначающее две природы, и иное — обозначающее одну; и это не значит, что имеется в виду нечто отдельное. Как если бы кто сказал о человеке, что имя "человек" обозначает одно, а "разумная душа" — другое. Это не значило бы, что человек есть нечто одно, а его душа — другое, [существующее] помимо этого человека»[252].

Описывая отношения природ, Несторий воспринимает личностное единство во Христе как очевидную данность, выражая его в самых традиционных выражениях и образах — «сочетание» (συνάφεια) природ в одном лице (πρόσωπον), пребывание божества в храме человечества, погруженность одного в другое как купины в огонь (Исх 3:2), облачение божества человечеством. Термин συνάφεια был освящен использованием каппадокийцами для описания единства ипостасей в Троице: предельно тесного соприкосновения, дальше которого воз-

250 Nau, *LH*, p. 232.
251 Nau, *LH*, p. 185.
252 Nau, *LH*, p. 185-186.

можно только смешение[253]. Попытку его дискредитации Кириллом следует признать несостоятельной[254]. Формула «две природы в одном лице (πρόσωπον)»[255], фигурирует уже у столь почтенного автора как Евстафий Антиохийский (ок. 270-336/337)[256]. Он же говорил о «храме», «человеческом обиталище» Бога Слова, «скинии Слова»[257]; выражения новозаветные по своему происхождению[258]. Образ облачения в человечество был широко распространен от Египта до Месопотамии; его, в частности, использует Афанасий Великий[259]. Образ же купины использовал, вслед за многими другими, и сам Кирилл[260].

Выступление Кирилла с его критикой антиохийской христологии ставило Нестория в положение, отличное от того, в котором находились его учители и предшественники. В том, что касалось традиционного акцента на разности природ и действительном совершенстве каждой из них, Несторий был последовательным продолжателем антиохийской традиции, но *ему предстояло описать способ соединения природ*, сформулировать то, каким образом во Христе осуществляется то единство, которое является несомненным фактом веры. В этом смысле в лице Нестория традиция имела свое творческое развитие.

Предложенное Кириллом «единение двух естеств» в одно, выраженное в формуле μία φύσις, для Нестория было не чем иным как реанимацией доктрин Ария и Аполлинария. «В природном соединении, — говорит он, — ни одна из природ, его составляющих, не является полной, ибо они нуждаются

---

253 Abramowski, Luise, *Synapheia und asygkhytos henôsis als Bezeichnungen für trinitarische und christologische Einheit.* // Drei christologische Untersuchungen. — Berlin, 1981, pp. 63-109.

254 Halleux, p. 167.

255 Обозначение «лица» Христа термином πρόσωπον опирается на новозаветный текст: 2 Кор 4:6: «потому что Бог, повелевший из тьмы воссиять свету, озарил наши сердца, дабы просветить нас познанием славы Божией в лице Иисуса Христа (ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ).

256 Сагарда, С. 942.

257 Сагарда, С. 948.

258 Ин 1:14; 2:19-21; Кол 2:9.

259 Сагарда, С. 946.

260 Halleux, p. 167.

одна в другой, чтобы жить и существовать. <...> Как же ты говоришь, что две совершенные природы стали одной природой? Ведь, чтобы быть человеком, совершенному человечеству не нужно быть в единстве с божеством, ибо не в единстве с божеством оно существует как человек, но творческой силой Божией, приводящей в бытие всё, чего не было. Или же единство должно было бы состояться с момента сотворения. И божество не имело необходимости в человечестве, чтобы разуметь или вникать в вещи человеческие. Как же тогда единство Сына привело бы к одной природе? Устрани совершенно две природы, и лишь тогда будет место для одной. Ты приписываешь Человеку природу, отличную от природ [людей], без души, как то говорил Арий, или без ума, как то говорил Аполлинарий. И потом, Бога Слово [ты делаешь] несвободным, ибо он не есть [по-твоему] совершенная природа, так как имеет нужду в природе человека. Но теперь ты говоришь в том же месте вещи противоположные — есть две совершенные природы, которые есть Сын, и что единство — в одной природе Сына. <...> Скажи тогда: одно лицо в двух природах, и две природы в одном лице, как [говорил] Григорий, как Амвросий, как Афанасий, как все отцы, как ты сам то сказал!»[261].

Столь же «непонятным и странным» для Нестория является предложенное Кириллом исповедание «ипостасного единства» (τῆς καθ᾿ὑπόστασιν ἕνωσις). Что есть «ипостась» как не «реализация природы»? Именно в таком смысле фигурирует это слово в Писании[262], как синоним «природы» (φύσις) употреблялось оно отцами[263], да и у самого Кирилла ὑπόστασις и φύσις взаимозаменяемы. Природа сама по себе существует лишь как мыслительная категория, в реальности же она всегда дана в ипостасях — своих частных, опытно воспринимаемых реализациях. «Природы не бывают без ипостасей» — говорит Несторий[264]. Опираясь на традиционную формулу «две природы, одно лицо (πρόσωπον)», он не уделяет понятию «ипостаси» в христологии особого внимания; их двой-

261 Nau, *LH*, 268-269.

262 Евр 11:1: «Вера же есть *осуществление* ожидаемого» — Ἔστιν δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις.

263 Сагарда, С. 942.

264 Nau, *LH*, p. 284.

ственность — для него единственно возможное следствие двойственности природ[265], а единственность ипостаси у Кирилла — естественное следствие его μία φύσις[266]. Но каким образом понимал Несторий πρόσωπον? Как в πρόσωπον объединяются радикально различающиеся природы? И если для Нестория совершенно неприемлема аполлинаристская схема замещения чего-либо в составе человечества чем-то из состава божества, то каков «состав» этого объединяющего природы πρόσωπον?

«Просопон, — пишет А. Гриллъмайер, — это явленность, это то, каким образом что-либо предстает видимым, судится и прославляется, это также образ действий и существования. Иными словами, Несторий [этим термином] объединяет все характеристики, особенности (ἰδιόματα), физическую явленность и состояние, моральное отношение, духовные дей-

265 Nau, *LH*, p. 144.

266 Надо сказать, что использование термина «ипостась» в первой части апологии, автора которой Л. Абрамовски обозначает как «Псевдо-Несторий», отличается от его употребления в оставшейся части апологии, составляющей около двух третей от общего объема. Аутентичность основной части сомнений ни у кого из исследователей не вызывает. Несторий последовательно утверждает, что ипостась — это конкретная данность природы, и, поскольку природы существуют лишь в ипостасях, во Христе — две ипостаси, так же как в Нем две природы. Автор же первой части («Псевдо-Несторий») практически обходится без термина «ипостась», который встречается лишь однажды в утверждении, что «они имеют различие природы, одну ипостась и одно просопон» (Bedjan, p. 81; Nau, *LH*, p. 52). Имеется ли в виду в данном случае ипостась как принцип единства или ипостась как реализация природы — неясно, и этот вопрос решается по-разному в зависимости от того, принимается ли мнение Л. Абрамовски о неподлинности первой части апологии или мнение Л. Шипиони о том, что первая часть была написана Несторием после низложения, но еще до изгнания. В случае принятия выводов Л. Абрамовски логичным представляется предположить вслед за ней, что мы имеем дело с поздним сближением понятий ипостаси и лица (Abramowski, SD1, p. 55); в случае же восприятия «Книги Гераклида» как целиком принадлежащей Несторию, логичнее было бы считать, как это делал Ф. Нó, что в данном случае подразумевается добавление «для каждой из природ» (Nau, *LH*, p. 52). Последнее вполне согласуется с представлением об ипостаси, зафиксированным в основной, несомненно принадлежащей Несторию, части апологии. Эта, аутентичная, часть использована в качестве основы для настоящего очерка христологии Нестория.

ствия и функции и, наконец, реакции, которые они вызывают в человеке. Каждая природа, реализованная в конкретном существовании имеет свое естественное просопон. Как каждая конкретная οὐσία есть ипостась, так же она имеет собственное просопон»[267]. Итак, *просопон* — это совокупность явленных свойств, действий, отношений и состояний, уникальная для конкретной частной данности природы, позволяющая отличать одну ипостась от другой. Но совокупность явлений какой природы дана в просопон Христа? Ответ для Нестория очевиден — *обеих*. «Лицо единства»[268] есть «общее просопон»[269], оно в равной мере принадлежит каждой из природ. «Общее просопон двух природ — это Христос»[270]. Христос — имя, объединяющее собою обе природы, и лицо Христа — это лицо Богочеловека. Для Нестория невозможно *выделить* из лица Богочеловека как отдельно существующее лицо Слова или отождествить лицо Христа с лицом Слова, как это делал Кирилл. Таким образом либо явления природ в одном лице были бы разделены на два лица, либо (в случае отождествления лица Христа с лицом Слова) человечество лишалось бы всех своих проявлений[271]. «Слово», как уже говорилось, для Нестория, так же, как и для всех антиохийцев, было обозначением божества, но можно ли говорить о Нем после Воплощения как о несоединившемся с человечеством? «Вещи различные по естеству суть поклоняемы в одном поклонении, — говорит Несторий, — и о них говорится как о поклоняемых вместе, но когда мы говорим о единстве лица, а в лице нет разделения, как возможно, чтобы одно было выделено, и о нем говорилось как о покланяемом отдельно?»[272].

Впрочем, Несторий соглашался, что говорить отдельно о просопон Слова как о явлении божества во Христе теоретически возможно, но тогда придется отдельно говорить и о явлении в Нем человечества. И если использовать образ обла-

267 A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*. — London: A. R. Mowbray & Co. Ltd., 1965, p. 385.
268 Nau, *LH*, p. 127-129.
269 Nau, *LH*, p. 152.
270 Nau. *LH*, p. 281-282.
271 Nau, *LH*, p. 127.
272 Nau, *LH*, p. 201.

чения в человечество, то нужно признать, что «облик» Вечного Слова и «облик» человека различны, иным будет явление и описание одного, и явление и описание другого: «Воистину иным является слово и представление божества, и иным — человечества, и <...> есть два просопон: облачающегося и облаченного. Но ведь ты тоже исповедуешь «из двух природ». И не без просопон и не без ипостаси каждая из них познается в различиях природ»[273]. «Невозможно воспринимать его [т.е. лицо единства] как одно без единения, но человек есть человек, и Бог есть Бог. Два суть один Сын, один Господь»[274]. «Мы действительно изыскивали как следует понимать и естественно именовать эти свойства плоти и разумной души, и свойства Бога Слово. Так, будто все они принадлежат Богу Слово в природе, или же Христу, таким образом, что две природы соединяются в единство в одном лице? Сам я утверждаю, что единство есть в лице Христа»[275].

Следует ли понимать так, что два объективно существующих просопон соединяются в одно, и это одно есть простая сумма двух? Именно такое понимание вменял в вину Несторию Кирилл — «правое учение веры нисколько не поддерживается <...> соединение[м] лиц»[276]. Но сам Несторий отрицает такое понимание: «Мы не говорим: единство лиц, но природ. Ибо в единстве есть лишь одно просопон, в природах же — одно и другое. И так лицо признается за целым. Как Свое лицо принял Он плоть, зрак раба, посредством сего говорил, когда учил, действовал, творил дела. Он дал Свою собственную форму форме раба и из этой формы Он говорил как от Своего лица и от божества. Лицо общее, единственное и то же самое. Форма раба принадлежит божеству, а [форма] божества — человечеству. Лицо же — одно и то же»[277].

Мысль Нестория, таким образом, заключается в том, что исходным положением является двойственность природ и единственность лица, и лишь как богословское осмысление

273 Nau, *LH*, p. 193.

274 Nau, *LH*, p. 266.

275 Nau, *LH*, p. 127.

276 *Послание к Несторию.* // Восточные отцы и учители Церкви V века. — М., 2000, С. 37.

277 Nau, *LH*, p. 152.

содержания этого лица возможно говорить о проявлении в нем в полной мере каждой из природ так, что *в одном и том же лице* каждая из природ обретает не только свою личностную реализацию, но и явление другой природы, усвоенное ей в единстве. Противоположный ход мысли, то есть полагающий «два просопон» в начало рассуждения и единство одного просопон как результат, Несторию не свойствен.

Пока исповедовалась двойственность природ, определяющая содержание объединяющего их лица, традиционной формулы «две природы в одном лице» было достаточно. Когда же стало провозглашаться воззрение, отрицающее двойственность природ в пользу одной природы и одной ипостаси и отождествляющее лицо Христа с лицом Слова, антиохийская реакция в виде акцента на двойственности природ (и ипостасей) и сложности лица Христа была неизбежна.

На личном уровне возможно совершенное взаимопроникновение Бога и человека, имеющее результатом «единственное и то же самое лицо». «Божество пользуется просопон человечества, и человечество — просопон божества, и так мы говорим: одно лишь лицо двух [естеств]»[278]. Нужно отметить, что, когда Несторий говорит о лице Христа, он не использует синонимов; когда же он говорит о личностной реализации в нем каждой из природ как о просопон, он использует в качестве синонимов слова «форма» и «свойства». Понимание «просопон» у Нестория феноменологично и фактически сближается им с понятием образа как оно дано в часто припоминаемом им начале второй главы послания ап. Павла к филиппийцам (Фил 2:5-11). Опора на библейский текст помогла Несторию преодолеть сухость почти философского дискурса. По выражению Роуэна Гриера, «посредством некоей теологической алхимии [Несторий] трансформировал бесплодные категории того, что в ином случае были бы жалкой философией, во что-то чрезвычано живое»[279].

Сумел ли Несторий найти способ описать единство во Христе не только «внешне», но и внутренне, показать основу внутренней цельности Христова «Я»? Да, ему это удалось, и,

278 Nau, *LH*, p. 213.
279 Rowan Greer, p. 48; по Aprem, p. 57.

парадоксальным образом, его решение этой важнейшей христологической задачи содержалось именно в той части его изысканий, которая, вследствие ее интерпретации противниками Нестория, долго считалась наиболее слабым местом в его христологии. Речь идет о понятии «Сын»: *«Имя Христос или Сын или Господь, относимое к Единородному Божественными Писаниями, есть указание на две природы, и обозначает иногда божество, иногда человечество и иногда и то, и другое»*[280]. Несторий *трижды* в пределах двух страниц возвращается к буквально повторяемым им тем же самым словам. Можно с уверенностью сказать, что он видел в библейском откровении о Сыне существо учения Церкви о Христе и именно его полагал в основе своей христологии. «Доведенное до крайнего накала, — пишет в своем труде “О Библии и Евангелии” Л. Буйе, — и как бы слитое в явлении одного единственного существа, одновременно небесного “Сына человеческого”, Раба Ягве и Мессии, вскрывает великую новизну Нового Завета: новизна эта — в личности, появившейся в нашем мире и находящейся в совершенно особом отношении с Богом. Именно это выражается наименованием **Сын Божий**, которое по общему согласию применяется первыми христианами к Иисусу Христу»[281]. Сознание Сына, рожденного как человек от Матери в Вифлееме, и имеющего Отцом Своим Бога, ибо в Его «Я» явлено Вечное Слово, сущее в лоне Отчем, сознание, исполненность которым Иисуса засвидетельствована «Божественными Писаниями», не допускает мысли о внутреннем разделении. Совершенное единство «лица сыновства» Христа утверждается, по Несторию, единством Его воли[282]. «Один Христос, один Сын, один Господь, — говорит Несторий. — В единстве божества и человечества Тот же есть Сын, и Господь, и Бог». А. Грилльмайер назвал это «одной из лучших страниц его христологии»[283].

---

280 Nau, *LH*, p. 230.
281 Л. Буйе, С. 183.
282 Nau, *LH*, p. 144.
283 A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*. — London: A. R. Mowbray & Co. Ltd., 1965, p. 379.

Сопоставление христологии Нестория с христологией Церкви Востока показательно сделать на примере четырех важнейших авторов Церкви Востока — Афраата (†ок.345), Ефрема (†373), Нарсая (†502) и Баввая (†628). Афраат представляет наиболее архаичную христологию, сложившуюся вне греческого влияния, Ефрем в некоторой мере соприкасается с миром греческих идей в лице разного рода гностиков, но скорее противостоит ему, чем подвержен его влиянию. Нарсай — фигура, олицетворяющая начало влияния антиохийской традиции через приграничные Школы Эдессы и Нисивина, Баввай — автор уже предметно знакомый с христологией Нестория и осуществивший ее синтез с местным арамеоязычным учением. Разумеется, говоря о сочинениях Афраата и Ефрема в связи с Несторием, можно ставить вопрос лишь о наличии общности идей. Такая общность обнаруживается.

Двойственность природ Иисуса Мессии исповедуется Афраатом достаточно ясно: «Когда Господь наш вышел из Своей природы (ܡܢ ܟܝܢܗ *мен кӣа̄нэ̄^{h}*), Он ходил в нашей природе (ܒܟܝܢܢ *ба-кӣа̄нан*) <...> Господь наш взял от нас залог, когда Он ушел и оставил нам, восходя, залог от Себя. <...> Так что то́, что мы получили от Него, мы должны почитать. Тому, что наше, воздается честь с Ним, Который не в нашей природе. Почтим же то, что Его в Его природе. Если мы почтим Его, мы пойдем к Нему, Воспринявшему на Себя от нашей природы и так Восшедшему»[284]. Примечательно, что *кӣа̄н* у Афраата, «существование кого- или чего-либо, определяется тем, как оно предстает перед людьми... »[285]. Это понятие у него динамично, Афраат им описывает и состояние, и свойство, и способ бытӣя и действия. «Слава», по Афраату, присуща (*кӣа̄н*) телесности Христа, воспринятой Им от нас, поскольку это существо Сына, пришедшего из славы Отца и воспринявшего нашу телесность[286].

Характерно для Афраата противопоставление двух Адамов[287], использует он и образ облачения. «Иосиф, подвергаемый преследованиям, был прообразом преследуемого Ии-

284 Доказательство VI, 10.
285 Klijn, A. F. J., *The Word k^{e}jān in Aphraates.* // Vigiliae Christianae, 12, 1958, p.66.
286 Доказательство VI, 9-10.
287 Доказательство VI, 18.

суса. Его отец одел его в разноцветную одежду, и Отец Иисуса одел Его телом, [взятым] от Девы. Отец Иосифа любил его больше всех его братьев, и Иисус — дорогой и возлюбленный [Сын] Своего Отца»[288]. «Иисус, Истребитель смерти, пришел и облачил Себя телом от семени Адамова и был распят в Своем теле и вкусил смерти»[289]. Афраат уподобляет лестницу Иаковлю Христу Распятому, спасительный Крест Которого соединяет небо и землю. «Глава же Христу — Бог», говорит он затем вслед за апостолом[290]. «Будучи богат, — говорит он, — Он соделал Себя нищим, будучи превознесенным, смирил Свое величие, имея обиталищем Своим небеса, не имел, где приклонить главу, Ходящий по облакам, воссел на жребя и так вошел в Иерусалим, будучи Богом и Сыном Божиим, Он принял на Себя образ раба...»[291].

Полемизируя с иудеями, Афраат говорит, что Сын Человеческий, глава Которому — Бог, Сам есть Бог, принявший образ раба. Основанием для этого является для Афраата *слава* и *имя*, дарованные Ему Богом. Так же как Несторий, Афраат отсылает к известному началу 2-й главы послания ап. Павла к филиппийцам[292]. «Смотрите какова милость и любовь нашего Благого Создателя, что Он не пожалел для людей имени Божества и имени поклонения, и имени Царства, и имени господства, ибо Он — Отец твари, [распространенной] по лицу мира. И Он почтил и возвеличил и прославил людей выше всякого творения»[293]. Следует отметить, что христологические рассуждения Афраата всегда вписаны в более широкий контекст размышлений о спасительных деяниях Божиих, продолжающихся совершаться в верных Ему.

Ефрем, столкнувшийся с гностическими «смешениями», акцентировал пропасть, разверзающуюся между непостижимым и неприступным Сущим и творением. Эта пропасть

288 Доказательство XXI, 9
289 Доказательство XXII, 4
290 1 Кор 11:3.
291 Доказательство VI, 9.
292 «Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени» (Фил 2:9).
293 Доказательство XVII, 6, О Христе Сыне Божием.

преодолевается любовью Божией[294]. Явление Бога рассматривается Ефремом в непосредственной связи с Его непостижимостью. Оставляя в природе и Писании знаки Своего откровения, Бог Сам, пребывая превыше всякого образа, формы и имени, «облекается» в них[295], предваряя таким образом Свое полное откровение, совершенное Им через облачение в человека в Лице Иисуса Христа[296]. Будучи неизмеримым в Себе, Он умаляет Себя при Творении и в Воплощении[297], но даже в этих Его проявлениях нам является лишь слабый луч Его славы[298]. Это умаление есть также тайна Его Величия, ибо Бог, связывая Себя с творением, не утрачивает Своей запредельности и в Своем вхождении во время остается вневременным и вечным. «Он умалил собственный образ, чтобы обновить образ ветхого Адама. <...> Чтобы нас возвеличить умалилось в [Марии] божество, не умаляясь, впрочем, в естестве своем. В ней облеклось оно в ризу для нас же, чтобы нам доставить ею спасение»[299]. Умаление Бога не затрагивает Его неизменной природы, но касается лишь Его воли и продиктовано отнюдь не какой-то необходимостью или недостатком в совершенном Божестве, но всецело желанием нашего спасения[300]. Как Бог, не имеющий никакой нужды в воскурениях жертвоприношений, принимал их с тем, чтобы человек, предлагая эти жертвы Богу, мог через обращение к Нему спастись, так же во Христе Он вольно принял на Себя нашу природу со всеми ее немощами с тем, чтобы даровать нам жизнь[301].

Невидимый, неприступный и непостижимый Творец облекается в сотворенную Им природу чтобы стать доступным творению. «Слава Ему, Невидимому, — пишет Ефрем, — облачившему Себя в видимость, чтобы грешников мог Он привлечь к Себе. <...> Природа, ни для кого недоступная, облачилась в тело с тем, чтобы все уста могли целовать Его стопы, как то

294 Fid. 69, 8-17.
295 The Pearl, Seven Hymns On The Faith, Hymn VII, 5.
296 Nis. 3, 3; 48, 7; Fid. 11, 9; 17, 5; 50, 5; Haer. 32, 8-9; 33, 6.
297 Fid. 31, 4; 32, 8-13.
298 Haer. 30, 4.
299 Вост. оо. и учит., С. 436.
300 Eccl. 21, 3; Fid. 31, 2-3, 8-10; 32, 14; Haer. 30, 1-4; 33, 1-9; 36, 5-6.
301 Haer. 30, 1-4; 33, 1-8; 36, 1-6; Virg. 4, 5-6.

сделала грешница»[302]. «Всецело вошел во чрево Бог, и из чрева чисто исшел в мир Богочеловек <...> не таким исходит Он из нее, каким вошел, потому что исходит облекшись плотью"[303]. «Благословен Премудрый, Который сроднил и соединил Божество и человечество, одно естество от высших, другое — от низших — и соделалось лице — Богочеловек»[304].

Сознанием того, что откровение Бога есть откровение неисчерпаемой Тайны, что Бог не утрачивает ничего, принимая на Себя человечество, объясняется особый акцент, характерный для всей традиции Церкви Востока, на бесстрастности Слова на Кресте. В то же время, когда по плоти Христос страдал на Кресте, Он как Сын Божий управлял всем миром. «Не изнемогла в Нем сила Его, когда немощна была плоть Его во чреве. Не истощилась сила Его и на древе, когда истощилась на древе плоть. Когда на кресте оживотворял Он мертвых, тогда плоть или воля Его живила их? Так и, когда весь обитал Он во чреве, незримо все совершала воля Его. Смотри, когда висел Он на Кресте, Его сила двигала всем творением! <...> Смотри, весь Он был на Кресте и в то же время весь был повсюду»[305]. Характерно, что немощи человечества Христова на Кресте сближаются Ефремом с Его немощами в младенчестве.

В Своем откровении Бог остается сокровенным, образы, в которых Он открывается, Его столь же являют, сколь и скрывают, чем больше Он кажется близким, тем более Он далек[306]. Эту парадоксальность выражают стихотворные антитезы Ефрема, в которых сочетаются мощь Бога и слабость человека, при том, что каждая имеет свое предельное проявление.

Тот же стихотворный прием характерен экзегету Нарсаю, которого традиция Церкви Востока прямо связывает с Ефремом, называя обоих носителями и выразителями устной традиции. Одновременно, Нарсай называет себя учеником Феодора Мопсуестийского, от которого он заимствовал многие вероучительные положения. Так же, как Ефрем и Феодор,

---

302 Three Homilies On Our Lord, 46.

303 Вост. оо. и учит., С. 435-437.

304 Твор. 6, 340; Цит. по: архиеп. Филарет (Гумилевский), *Историческое учение об отцах Церкви*. т. 2. — ТСЛ, 1996, С. 121.

305 Nineteen Hymns on the Nativity of Christ in the Flesh, Hymn III.

306 Fid. 4, 9-11; 26, 6-13; 51, 2-3; 79, 9-20.

Нарсай утверждает совершенную трансцендентность Бога, использует традиционные образы облачения и обитания/пребывания, сопоставляет первого и Второго Адамов. Утверждение, что вочеловечение Слова было природным (ܒܟܝܢܗ), что Он Сам (ܩܢܘܡܗ *кнōмэ^h^*) «стал плотью» или что плоть Христа была *собственной* плотью Слова уничтожало, по Нарсаю, само исповедание спасительного Боговоплощения: «Если Слово стало плотью, задумаемся, чья же это была плоть? Принес ли Он ее с Собой с высоты, или это тело человеческого существа? Если Он Сам (ܩܢܘܡܗ) стал плотью, а не принял плоть от Марии, чем Его воплощение в том, что принадлежало Ему (ܒܕܝܠܗ), помогает нашей [человеческой] природе? <...> Как были облагодетельствованы смертные Словом, ставшим плотью, если Он стал плотью в Своей собственной природе (ܒܟܝܢܗ), тогда как наша природа оставалась в своем дольнем состоянии?»[307].

Рассуждения Нарсая о различении природ и единстве лица, совершенно аналогичны рассуждениям Нестория, хотя предполагать знакомство Нарсая с «Книгой Гераклида» нет оснований: «Ревность глупцов <...> вынудила меня различать природы. Хотя я различил природы, славное от дольнего, в моем исповедании я не совершил никакого рассечения, ибо одного Сына исповедую я, в единое господство верую, единое владычество признаю, как молюсь равно Слову и Обители, что Он избрал. Я признаю Царя, облекшегося багряницей тела Адамова; молюсь Господу, возвеличившему нашу природу до Своего величия. [Если] я различил одно от другого, то не через разделение ума, но чтобы окаянные не думали, что Сын сотворен, как они вообразили[308]. <...> Пусть слушающий меня не предполагает, оттого, что я различил природы, что я говорю о двух лицах (ܦܪܨܘܦܐ) различных друг от друга. Я говорю: одно лицо (ܦܪܨܘܦܐ) Слова и Храма, что Он избрал, и исповедую одного Сына, но проповедую Его в двух природах: славной и сокровенной природе Слова, Бытия (ܐܝܬܝܐ) от Его Отца, и нашу природу, что Он воспринял, по Своему обетованию. Со-

307 Narsai, 1970, Hom.81, II, p.212; Цит.по: Brock, (Афиногенов, Муравьев), 1996, С.171-172; ВДИ, 2, 1995, С. 48.
308 Narsai, 1970, Hom. 56, I, p. 594; Цит.по: Brock, (Афиногенов, Муравьев), 1996, С.169-170; ВДИ, 2, 1995, С. 47.

вершенный в Своем божестве, ибо Он равен Своему Родителю, и совершенный в Своем человечестве, с душой и телом [как у] смертных. Два ставшие в единстве единой любовью и единой волей, Единородное Слово Отчее и подобие (ܕܡܘܬܐ) раба, воспринятое Им (ܢܣܒܗ)»[309].

Соединению двух природ в одном образе Нарсай уделяет особое внимание: «[Божественная] природа несоизмеримо более возвышенная, чем природа творений, и не обладает видимым образом как телесные существа. [Человеческий] же образ [Бог] превознес именем образа для того, чтобы в нем связать все творения, чтобы [все] могли достигнуть любви [Его] ведения посредством Его образа»[310].

Тема соединения видимого и невидимого, лишь мимоходом затронутая Несторием[311], но получившая развитие в арамеоязычной традиции Церкви Востока, позволяет лучше понять идею Нестория о взаимопроникновении божества и человечества в лице Христа. «Лицо» (*парсōпā*) понятие в сирийском языке гораздо более «осязательное», чем греческое философское πρόσωπον. Собственно, различие в употреблении этих терминов видно уже при сравнении Септуагинты и Пешитты: там, где Септуагинта говорит о πρόσωπον по отношению к Богу, Пешитта зачастую избегает этого[312], подчас даже производя «таргумическую» замену «Бог» (МТ: אֱלֹהִים) на «ангел»[313]. Применимость же термина πρόσωπον по отношению к Богу Слово закрепилась в грекоязычной традиции богословия уже со времени Феофила Антиохийского (2-я пол. II в.). У него оно употреблялось в теофаническом смысле[314]. Несторий, будучи грекоязычным «антиохийцем», обозначает и видимую явленность человечества, и невидимую божества как πρόσωπον. Перенос его построений в семитский контекст дает великолепную картину личного единства Невидимого со

309 Abramowski, Goodman, 1972, I, p. 129 (сир.), II, p. 74 (англ.); тж Narsai, 1970, Hom. 56, I, p. 594; // Brock, (Афиногенов, Муравьев), 1996, С. 170-171; ВДИ, 2, 1995, С. 47.

310 Homily [I] on the Nativity, verses 21-24 // McLeod, Graffin, 1979, p. 38; Ср. Ос. 2:19-20; 6:6.

311 Nau, *LH*, p. 186.

312 Быт.3:8; Лев.20:3; Суд.5:5; Еккл.3:14.

313 Быт 32:30.

314 Сидоров, А. И., *Курс патрологии.* — М.: Русские огни, 1996, С. 240.

Своим видимым отображением, возникающим в момент соединения и принимающим имя и славу Невидимого.

Трактат Мāр Баввая Великого «О Единстве» — свидетельство полной рецепции христологии Нестория в традиции Церкви Востока[315]. Баввай полностью разделяет убеждение Нестория, что двойственность природ неизбежно подразумевает двойственность ипостасей (в сирийском варианте *ḳнōмэ̄*) так как проявление полноты природы возможно лишь в *ḳнōме*. Одновременно, он воспринял акцент Нестория на единстве Христа как Сына и Господа. На протяжении всей своей «Книги единства» Мāр Баввай настойчиво повторяет, что есть лишь один Христос, один Сын. Христос — Сын по природе; в Своем человечестве Он Сын по единству и в силу восприятия, и это Тот же Самый Сын. Вечно рождаемый Отцом и зачатый во чреве Девы — Один и Тот же Сын; сформировавшийся в Ее утробе именуется Сыном Всевышнего в силу единства с Вечным Сыном. Христос как человек — Сын не по усыновлению, но по единству. Один Христос в Своем божестве и в Своем человечестве. Один Сын в Своей божественной природе и Своей человеческой природе. Один Христос — Сын Божий и Сын человеческий[316]. Все, что говорится в Писании о Христе, Баввай относит к одному Сыну: всё, касающееся Его божества, всё, касающееся Его человечества и всё, что подразумевает и то и другое. Вследствие единства лица Сына, являющегося одним и тем же и для божественной, и для человеческой природы, Христос есть один, богочеловеческий субъект.

На различие природ в этом случае Баввай указывает посредством уточнений — «по природе» или «по единству». Всё, что принадлежит божеству по природе, человечеству принадлежит в силу единства, и в то же время всё, относящееся к человечеству по природе, относится к природе Слова в силу единства. Есть определения, относящиеся собственно к той или иной природе, но они всегда относятся к одному Христу. «Сын Всевышнего есть Сын Человеческий, и Сын Челове-

315 Показательно, что Баввай так же, как Несторий считал, что именование *Йāлдат Алāхā* (сир. вариант греческого Θεοτόκος) требует непременных уточнений, но находит его приемлемым и сам использует его в своем трактате, напр. LU, 100, 4-5.

316 LU, 223/181; 105/74; 62/50; 61/49; 131/105.

ский есть Сын Всевышнего» — говорит Мāр Баввай. Он вочеловечившийся Бог и обо́женный человек.

Содержит трактат Баввая и рассуждения о взаимовосприятии божества и человечества, реализованном в лице Христа. Если момент соединения умозрительно воспринимать как процесс, и содержание единства как определяемое двойственностью *ḳнōм*, можно говорить о взаимном олицетворении природ в одном лице. Так же, как Несторий, он сближает понятие *просопон* (в сир. варианте — *парṣōпā*) с «образом»: «Как человечество Господа нашего восприняло парсопу божества, так божество восприняло парсопу человечества в соединении. Тайна сия велика, изумительна и восхитительна. Ибо воистину Бог Слово воспринял образ раба, то есть совершенного человека, в Своем лице (*парṣōпā*) и пребывал в нем в единстве и бесконечно. Он явился во плоти, и Его человечество через единство с Ним приобрело имя выше всякого имени[317], то есть Сына и Господа, в единой власти и едином господстве. И это в единстве, но не по природе: Сын Человеческий, сущий на небесах [Ин 3:13], и в единстве, но не по природе Он Сын и Господь славы. И в этом одном лице признаются две природы с их свойствами, нераздельно, и один есть Господь Иисус Христос вчера, сегодня и во веки [Евр 13:8]. Ему и Отцу и Святому Духу да будет слава, честь и поклонение во веки веков. Аминь»[318]. «Одно лицо Христа, Сына Божия, в Его божестве и человечестве. И Он есть одно лицо, Сын Всевышнего, Господь, Иисус, Единородный, Перворожденный, Сын Человеческий, Христос. И в этом лице, которое есть Один Христос, признается Сын Божий в двух природах и их именах, в особенностях их ḳнōм, которые, будучи различаемыми, едины без смешения и, будучи едины без смешения, различаемы; с их свойствами они в уникальном единстве лица Христа, Сына Божия, во веки... От [момента возникновения] единства и впоследствии божество не есть Сын без человечества, и человечество не есть отдельный человек, без божества та́к, что он не в единстве и [лишь] зовется Христом, но в этом одном лице они взаимоотдают и

317 Снова отсылка к Фил 2:5-11.
318 LU, ch. 21: 251/204.

взаимоприемлют та́к, что это есть то, и то — это, но лишь в единстве лица, ибо в их ḳнōмах то и это пребывают в единстве лица Христа, Сына Божия. Поэтому если вы скажете "Сын", Он — это лицо, если вы скажете "человек", это тоже Он, если вы скажете "Перворожденный", это Он, и если скажете "Единородный", и это Он, скажете "Господь славы", это — Он, скажете "Сын Давидов и Авраамов", — Он же, скажете "Сын Всевышнего", и это — Он, поистине, но не тем же образом. Кратко же: Иисус Христос, Сын Божий, вчера и сегодня и во веки»[319].

* * *

319 LU, ch. 17: 172/138-139.

Заключение

На основании представленных материалов и проведенного анализа можно сделать следующие выводы:

(1) Оснований, чтобы констатировать солидарность, выраженную Церковью Востока по отношению к Несторию, достаточно. Несмотря на то, что он не находился в ее юрисдикции, не был ее главой, и не стоял у истоков ее появления, Церковь Востока по мере знакомства с обстоятельствами его осуждения сочла такое осуждение несправедливым, а учение Нестория было признано адекватным ответом на те проблемы, с которыми столкнулась в его лице родственная ей антиохийская традиция. Соборные постановления Церкви Востока, известные из собрания *Synodicon Orientale*, демонстрируют определенную сдержанность в выражении такого отношения, а в богослужебных текстах Церкви Востока Несторий фигурирует как исповедник, претерпевший гонения за правую веру; само его учение в них не представлено. Тем не менее, сочинения Нестория, и, в частности, «Книга Гераклида», приобрели достаточную известность и авторитетность в Церкви Востока, прежде всего в ее известном центре — «Великом монастыре» на горе Изла. Под их значительным влиянием был осуществлен богословский синтез Мāр Баввая Великого, ставший наиболее авторитетным изложением христологии Церкви Востока.

(2) Сопоставление учения Нестория, выраженного в «Книге Гераклида», с полемическими утверждениями Кирилла Александрийского позволяет признать обоснованным заявление Церкви Востока о том, что подлинное учение Нестория не идентично той его интерпретации, которая была представлена и осуждена противниками Нестория на Эфесском соборе 431 г. Наблюдается значительное расхождение в понимании одинаково выраженных понятий (Θεοτόκος, сыновство и др.), а также явное и аргументированное отрицание Несторием некоторых положений, исповедание которых вменялось ему в вину («два сына/христа», разделение единого лица; утверждение, что Христос и Слово суть «иной и иной» и др.).

(3) Выявление общих истоков антиохийской и месопотамской традиций богословия позволяет утверждать, что и та, и другая в значительной мере опирались на экзегетические методы иудейских школ Антиохии и Вавилона и находились под влиянием семитского менталитета арамеоязычного населения обозначенных регионов. Это позволяет искать и находить решение проблемных положений, обнаруживающихся у авторов грекоязычной антиохийской традиции, в том числе Нестория, путем помещения, или, точнее говоря, возвращения их в изначальный контекст семитской мысли. Ставший на определенном этапе общим философским методом для обеих традиций аристотелизм не должен заслонять осознания их более глубокой общности. В связи со сказанным, помещение сформулированного в греческих понятиях учения Нестория в контекст арамеоязычной традиции Церкви Востока позволяет глубже понять многие из его положений. Исторически такое помещение состоялось посредством перевода его сочинений на сирийский язык и осмысления их в русле традиции, сочетающей в себе письменное наследие сирийских авторов и устное предание, связываемое с именами апостола Аддая, Ефрема Сирина и, позже, Нарсая.

С практической точки зрения настоящий анализ позволяет утверждать, что отказ от учения Нестория Церкви Востока из экуменических соображений маловероятен. Предложение ей такого отказа со стороны западного (в широком смысле) христианского сообщества необоснован и бесперспективен. В качестве жеста доброй воли Ассирийская Церковь Востока в 1997 году изъяла из своих богослужебных чинопоследований анафемы Кириллу и Севиру[320]. Встречным шагом мог бы стать отказ от связывания с именем Нестория той интерпретации его учения, которая была представлена в 431 г. как «несторианство», и как следствие, отказ от анафематствования Нестория. Его учение в том виде, в каком оно сохранено в традиции Церкви Востока продолжает

320 Синод АЦВ 23 июня–1 июля 1997 года (Чикаго), под председательством католикоса-патриарха АЦВ Мāр Дынхи IV.

заслуживать внимательного исследования. Однако, даже на нынешнем этапе исследований в этой области можно утверждать, что антиохийская традиция, выразителем которой был Несторий, исчезнувшая в западном (в широком смысле) христианстве, была дискредитирована и подвергалась разрушительной критике необоснованно. Ее возрождение, что в научном смысле означает уделение ей внимания со стороны исследователей, обещает открыть новые подходы в ряде проблемных областей, среди которых хотелось бы отметить две наиболее актуальные.

(1) *Современные исследования в области христологии.* Противопоставление «Христа веры» и «исторического Иисуса» снимается в контексте антиохийско–месопотамской христологии, т. к. «историчность Иисуса» в ней изначально положена в основание и осмыслена с точки зрения веры.

(2) *Вероисповедный диалог с «авраамическими религиями» — иудаизмом и исламом.* Исповедание Человека-Христа, лежащее в основе антиохийско-месопотамской христологии, в значительной мере облегчает взаимопонимание с этими религиями. Разумеется, Тайна личности Христа (откровение Слова/Сына) остается тайной веры, но при этом снимаются мифологемы, препятствующие восприятию всерьез вести об этом Человеке, говорящем с нами.

Дальнейшие исследования в этой области, несомненно, перспективны.

* * *

Библиография

Источники

Деяния Вселенских Соборов. т. 1-2. — Казань, 1887; репр.: СПб, 1996.

Abramowski, Luise, Goodman, Alan E., *A Nestorian Collection of Christological Texts. Cambridge University Library MS. Oriental* 1319. Vol. I: Syriac Text; Vol. II: Intrtoduction, Translation, Indexes. — Cambridge: University Press, 1972.

Assemanus, Joseph Simonius, [Syrus Maronita] *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana in qua manuscroptos codices syriacos recensuit.* T. I-III. — Romae: Sacra Congregatio Propaganda Fide, 1719-1728. (T. I: *De Scriptoribus Syris Orthodoxis*, 1719; T. II: *De Scriptoribus Syris Monophysitis*, 1721; T. III, 1: *De Scriptoribus Syris Nestorianis cont. catalogum Ebediesu* (†1318), 1725; T.III,2: *De Syris Nestorianis*, 1728).

Braun, Oskar, *Das Buch der Synhados, oder, Synodicon orientale: die Sammlung der Nestorianischen Konzilien, zusammengestellt im neunten Jahrhundert: nach der Syrischen Handschrift, Museo Borgiano* 82, *der Vatikanischen Bibliothek.* / Übersetzt und erlautert, mit kritischen und historischen Anmerkungen, Namen– und Sachregistern [von] Oscar Braun. — Stuttgart/Wien, 1900; repr. — Amsterdam: Philo Press, 1975.

Braun, O., *Timothei patriarchae I epistulae* (I). CSCO 74—75, Scriptores syri 30 (текст), 31 (лат. пер.), 1914—1915; repr.: — Paris, 1953.

Brock, S., *'Syriac Dialogue' — An Example from the Past.* // Journal of Assyrian Academic Studies, 18:1 (2004), pp. 57-70.

Budge, E. A.W., *The Book of Governors: The Historia Monastica of Thomas, Bishop of Margâ* a. D. 840. — London: Kegan Paul, Trench, Trübner and C°, 1893.

Chabot, J. B., *Synodicon Orientale ou recueil des synodes nestoriens*, publié, traduit et annoté par J. B. Chabot. — Paris: Imprimerie Nationale, C. Klincksieck, 1902. — (Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques publiés par l'Académie des inscriptions et belles–lettres, t. 37).

[Connolly], *The liturgical homilies of Narsai.* / transl. into Engl. with an introd. by Dom Richard Hugh Connolly; with an appendix by Edmund Bishop. — Cambridge (England): University Press, 1909. (— Nendeln, Liechtenstein: Kraus Reprints, 1967).

[Drivёr, G. R. & L. Hodson], Nestorius, *The Bazaar of Heracleides.* Newly translated from the Syriac and edited, with an Introduction, Notes, and Appendices, by G. R. Driver and Leonard Hodson. — Oxford: Clarendon Press, 1925.

Duval, R., *Išô'yahb Patriarchae III Liber Epistularum.* CSCO 11/Syr. 11 — Syr II 64: Textus; 12/Syr. 12 — Syr. II 64: Versio [LT]. — Paris–Leipzig, 1904–1905.

Ephraemi Syri opera omnia quae extant graece, syriace et latine in sex tomos distributa. Romae, 1732—1746. — I–III: ed. Joseph Simonius Assemanus; IV–V: ed. Maronite Jesuit Mubarak, or Benedictus; VI: ed. Stephanus Evodius Assemanus.

Gismondi, Henricus, *Maris, Amri et Slibae de patriarchis Nestorianorum commentaria.* Ex codicibus Vaticanis edidit ac latine reddidit Henricus Gismondi. — Romae, Excudebat C. de Luigi, 1896-1899.

ܦܪܕܝܣܐ ܕܥܕܢ
ܕܥܒܝܕ ܒܡܠܘܫܐ ܘܩܒܝܠ ܒܡܘܬܒܐ ܠܡܪܝ ܥܒܕܝܫܘܥ ܡܝܛܪܦܘܠܝܛܐ ܕܨܘܒܐ ܘܐܪܡܢܝܐ.
[De Kelaita] *The Paradise of Eden by Mar Abhdiso Bar–Brikha, Metropolitan of Nisibin & Armenia,* 1291—1316, *A. D., Compared in Details With Six Ancient Mss.* / Printed and Published by The Revd. Joseph E. Y. De Kelaita, Founder and Principal of the Assyrian School & Press, Mosul, 1921–1928. First Edition — Urmia, 1916; Second Edition — Mosul, 1928.

Loofs, Fiedrich, *Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius*. Gesammelt, untersucht und herausgegeben von F. Loofs. — Halle a. S., 1905.

Mansi, J. D., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* 31 vols. — Florence and Venice: 1757—1798.

[Martin] *Homélie de Narsès sur les trois docteurs nestoriens,* par M. L'abbé F. Martin. // Journal asiatique, tome XIV, sér. 9, N° 2 (nov./déc.), 1899, pp. 446–492 (446–449 — вступление; 450–492 — txt syr.); Journal asiatique 1900, tome XV, sér. 9, N° 1 (mai/juin), pp. 469–525 (traduction française).

McLeod, Frederick G., Graffin, François, *Narsai's Metrical Homilies on the Nativity, Epiphany, Passion, Resurrection, and Ascension*. Critical edition of Syriac text. / English translation by Frederick G. McLeod; [edited by] F. Graffin. Patrologia Orientalis 40, fasc. 1. — Turnhout (Belgique): Brepols, 1979.

[Nau Barḥadbešabba 'Arbaya, *La seconde partie de l'histoire ecclésiastique*. Éd. F. Nau. // Patrologia Orientalis t. IX, fasc. 5. — Paris, 1913.

Nestorius, *Le livre d'Héraclide de Damas*. / tr. en francais par F. Nau, professeur a l'Institut catholique de Paris, avec le concours du R. P. Bedjan et de M. Brière, suivi du texte grec des Trois homélies de Nestorius sur les tentations de Notre–Seigneur et de trois appendices: Lettre à Cosme, Présents envoyés d'Alexandrie, Lettre de Nestorius aux habitants de Constantinople. — Paris: Letouzey et Ané, 1910. [Приложение:] Bedjan, P., Nestorius. *Le Livre d'Héraclide de Damas*.
ܟܬܒܐ ܕܡܬܩܪܐ ܬܐܓܘܪܬܐ ܕܗܪܩܠܝܕܣ ܕܡܢ ܕܡܣܘܣ: ܕܥܒܝܕ ܠܡܪܝ ܢܣܛܘܪܝܘܣ /
Édité par Paul Bedjan, p. d. l. m. (lazariste), avec plusieurs appendices. — Paris: Rue de Sèvres, 95 — Leipzig: Otto Harrassowitz, 1910.

O'dishoo, Mar, Metr. of Suwa (Nisibin) and Armenia, *The book of Marganitha (The Pearl) on the Truth of Christianity*. Transl. by H. H. Mar Eshai Shimun XXIII, Catholicos Patriarch of the East. Together with several pertinent passages quoted from the vatious Church Fathers; a successive list of the Patriarchs of the East; and an index of biblical and ecclesiastical writtings [sic]. — Ernakulam (Kerala): Mar Themotheus Memorial Printing & Publishing House Limited, [1965]. (Repr.: Chicago: The Literary Committee of the Assyrian Church of the East, 1988).

Pierre, Marie-Joseph, *Aphraate le Sage persan. Les exposés*. Tome I–II. // Sources chrétiennes 349, — Paris: Cerf, 1988–1989.

Scritti teologici ed ecclesiastici du Giustiniano. / a cura di Mario Amelotti e Livia Migliardi Zingale. — Milano: Dott. A. Giuffrè Editore, 1977. — (Florentina Studiorum Universitas; Legum Iustiniani Imperatoris Vocabularium; Subsidia — III).

[Scher, Addai] Barḥadbešabba ʿArbaya, (évêque de Ḥalwan), *Cause de la fondation des Écoles*. Éd. Abp. Addai Ibrahim Scher. / Texte syriaque publié et traduit par Addai Scher. // Patrologia Orientalis t. IV, fasc. 4. — Paris, 1908. (— Turnhout (Belgique): Editions Brepols, 1971.)

Scher, A., Dib, P., *Histoire nestorienne (Chronique de Séert)*. / Patrologia Orientalis t. VII, fasc. 2. — Paris, 1909.

Vaschalde, A., Babai Magni, *Liber de Unione*, ed. & tr. by A. Vaschalde. / CSCO, Vol. 79–80. — Paris, 1915.

[illegible]

[Ḥӯдрā — собрание служб богослужебного круга Церкви Востока], тт. I—III.

— [illegible] ܒܡܛܒܥܬܐ ܕܡܪܝ ܢܪܣܝ ܡܠܦܢܐ:

[illegible] 1960.

ܡܪܓܢܝܬܐ ܕܥܠ ܫܪܪܐ ܕܟܪܣܛܝܢܘܬܐ. [illegible] ܥܒܕܝܫܘܥ ܡܝܛܪܦܘܠܝܛܐ ܕܨܘܒܐ ܘܐܪܡܢܝܐ.

[Мāр ʿАвдӣшō̄ʿ, митр. Нисивинский и Армянский,

Марганита («Жемчужина»). [Книга] об истине(ности) христианства]

[illegible]:

[illegible] ܕܡܪܝ ܢܪܣܝ ܡܠܦܢܐ: [illegible] — [illegible] 1989.

ܟܬܒܐ ܕܣܝܡܬܐ ܕܗܝܡܢܘܬܐ ܕܥܕܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܫܠܝܚܝܬܐ ܩܬܘܠܝܩܝ ܕܡܕܢܚܐ. —

[*Книга сокровища веры Святой Апостольской Кафолической Церкви Востока*]

[illegible]: 1964.

Исследования

Адамов, И., *Христология западных писателей накануне и в эпоху несторианских споров.* // Труды Киевской Духовной Академии, янв. 1911, С. 30-62.

Болотов, В. В., *Из истории Церкви Сиро-Персидской.* — СПб: Типография А. П. Лопухина, 1901.

Болотов, В. В., *Лекции по истории Древней Церкви.* Тт. I–IV — Москва, Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994.

Бриллиантов, А. И., *Происхождение монофиситства.* // Христианское чтение, [СПб], июнь 1906, С. 793-822.

Буйе, Л., *О Библии и Евангелии.* — Брюссель: Жизнь с Богом, 1988.

Булгаков, Сергий Н., *прот.*, *Агнец Божий.* (О Богочеловечестве, Ч. 1) — Париж: YMCA—Press, 1933; ibid. — М.: Ун-т осн. прот. А. Менем, 2000, С. 68-74.

Глубоковский, Н. Н., *Блаженный Феодорит, епископ Киррский, Его жизнь и литературная деятельность.* 2 тома. — Москва, 1890.

Диспут с Пирром: Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. / Отв. ред. Д. А. Поспелов. — М.: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках, 2004. — (Smaragdos Philocalias).

Иларион (Алфеев), сост., *Восточные отцы и Учители Церкви IV века.* Антология в 3-х тт. — Москва: Изд-во МФТИ, 1999.

Иларион (Алфеев), иером., *Ассирийская Церковь Востока: взгляд на историю и современное положение.* // История Древней Церкви в научных традициях XX века. Материалы научно–церковной конференции, посвященной 100–летию со дня кончины <...> В. В. Болотова 1854–1900. – СПб, 2000; <http://www.rusk.ru/Mf/Bol/index.htm> (сохранено 15.06.2001).

Карташев, А. В., Вселенские Соборы. — Мадрид, 1963; ibid. — М.: Республика, 1994.

Лебедев, А. П., *Вселенские соборы IV и V веков.* — СПб: Издательство Олега Абышко, 2004.

Лебедев, А. П., *Несторий и Евтихий (Сочинение Амедея Тьери) [Рецензия].* // Лебедев, А. П., *Христианский мир и эллино-римская цивилизапция.* — СПб: Издательство Олега Абышко, 2005, С. 323-335.

Пигулевская, Н. В., *Жизнь Сахдоны (Из истории несторианства VII века).* //Записки коллегии востоковедов при Азиатском музее Российской Академии Наук (ЗКВ), Ленинград, 1928, Т. III, Вып. 1, С. 91—108.

Пигулевская, Н., *Мар Аба I (К истории культуры VI в н. э.).* // Советское востоковедение, V (1948), М.–Л.: АН СССР, С. 73—84.

Пигулевская, Н., *История Нисибийской Академии.* // Палестинский сборник, Вып. 17/80. — Л., 1967, С. 90-109.

Пигулевская, Н. В., *Культура сирийцев в Средние века.* — М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1979.

Попов, Иван, проф., *Рецензия на канд. дисс.: Горский, Димитрий, Афраат Персидский и его беседы.* // Журналы заседаний Совета Московской Духовной Академии за 1901 год. — Свято–Троице–Сергиевая Лавра, 1902.

Поснов, М. Э., *История христианской Церкви.* — Брюссель, 1964, С. 380-397.

Райт, В[ильям]., *Краткий очерк истории сирийской литературы.* Пер. с англ. К. А. Тураевой. Под редакцией и с дополнениями проф. П. К. Коковцова. — СПб, 1902.

Сагарда, А. И., *Антиохийская богословская школа.* // Сагарда, Н. И., Сагарда, А. И., *Патрология.* — СПб.: Воскресение, 2004, С. 907-1067.

Сагарда, А. И., *Древне-сирийская церковная литература.* // Сагарда, Н. И., Сагарда, А. И., *Патрология.* — СПб.: Воскресение, 2004, С. 1083-1199.

Соколов, П., *Толкование ветхозаветных писаний в антиохийской школе.* // Чтения в Обществе Любителей Духовного Просвещения (ЧОЛДП), 1887.

[Тьерри, Амедей], *Кирилл Александрийский и Несторий, ересиарх V века.* / Перераб. и доп. пер. с фр. засл. проф. КДА Д. Поспехова. — М.: Путем зерна, 1997.

Флоровский, Г. В., *Восточные отцы IV века.* — Париж, 1931 (репр.: М., 1992).

Флоровский, Г. В., свящ., *Византийские отцы V—VIII [веков].* — Париж, 1933 (репр.: М., 1992).

Шаненко, И. Ф., *Христологическая формула Нестория в богословии Бабая Великого.* // XI Ежегодная Богословская Конференция Православного Свято—Тихоновского Богословского Института: Материалы 2001 г. — М.: Издательство ПСТБИ, 2001, С. 13—24.

Abramowski, L., *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius*. CSCO 242, Subs.22. — Louvain, 1963.

Abramowski, L., *Die Christologie Babais des Großen*. // [I] Symposium Syriacum // OCA (Roma) 197, 1974, SS. 219—245.

Abramowski, L., *Babai der Große: Christologische Probleme und ihre Lösungen*. // OCP 41, 1975, pp. 289—343.

Abramowski, Luise, *Synapheia und asygkhytos henôsis als Bezeichnungen für trinitarische und christologische Einheit*. // Drei christologische Untersuchungen. — Berlin: Walter De Gruyter, 1981, pp. 63—109.

Abramowski, Luise, *The History of Research into Nestorius*. // Syriac Dialogue 1. First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition. — Vienna: Pro Oriente, 1994, pp. 54-69.

Amann, E., Mgr., *Nestorius*. // DTC, t. XI, col. 76-157. — Paris: Letouzey et Ané, 1931.

Anastos, Milton V., *Nestorius Was Orthodox*. // Dumbarton Oaks Papers, XVI, 1962. — Cambridge, Mass: Harvard University Press, pp. 119—140.

Aprem, Mar, [Mooken], *The Council of Ephesus of* 431. - Trichur: Mar Narsai Press, 1978.

Aprem, Mar, [Mooken], *Nestorian Theology*. — Trichur: Mar Narsai Press, 1980.

Aprem, Mar, [Mooken], *Nestorian Fathers*. — Trichur: Mar Narsai Press, 2002.

Battles, Floyd L., *The Sermons of Nestorius*. — Pittsburgh: Battles, 1973.

Bedjan, P., *Histoire du patriarche Mar Jabalaha III et de Rabban Çauma*. — Paris: Maisonneuve, 1895.

Bethune-Baker, J. F., *Nestorius and His Teaching, A Fresh Examination of the Evidence, with special reference to the newly recovered Apology of Nestorius*. — Cambridge: Cambridge University Press, 1908.

Brock, S. P., *Clothing metaphors as a means of theological expression in Syriac tradition*. // Schmidt, M. (ed.), *Typus, Symbol, Allegorie bei den öslichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter*. — Regensburg, 1982, SS. 11—38; ibid. // Brock, *Studies*, 1992, ch. xi.

Brock, S. P., *The Christology of the Church of the East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries: Preliminary Considerations and Materials*. // Aksum. Thyateira. A Festschrift for Archbishop Methodios, ed. G. Dragas, London/ Athens, 1985, 125—142; ibid. // Brock, *Studies*, 1992, ch. xii.

Brock, S. P., *The Christology of the Church of the East*. // Афиногенов, Д. Е., Муравьев, А. В. (ред.), Традиции и наследие Христианского Востока. Мат. междун. конф. / Парал. англ. тит. л.: Traditions and Heritage of the Christian East. Proceedings of the Int. Conf. — М.: Индрик, 1996, С. 159—179; русск. пер. А. Муравьева. // Вестник Древней истории, № 2 (июнь), 1995, С. 39—53.

Chabot, J.–B., *L'École de Nisibe, son histoire, ses statuts. Lecture faite a la séance générale du* 18 *juin* 1896. // Journal asiatique, tome VIII, 9 sér., N° 2 (juillet/déc.), 1896, pp. 43—93.

Chabot, Jean–Baptiste, *Narsai le docteur et les origines de l'Église de Nisibe, d'après la chronique de Barhadbešabba.* // Journal asiatique, tome VI, 10 sér., N° 2 (juillet/déc), 1905, 157—177.

Chediath, Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great.* — Kottayam—10: Oriental Institut of Religious Studies, 1982.

Chediath, Geevarghese, *The Theological Contribution of Mar Babai The Great.* // Syriac Dialogue I. First Non—Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition. — Vienna: Pro Oriente, 1994, pp. 155—167; фр. пер.: Chediath, Geevarghese, *La contribution théologique de Mar Babai le Grand.* // Istina (Paris), XL 1995, N° 1, pp. 83—94.

Coakley, J. F., *The Church of the East and the Church of England. A History of the Archbishop of Canterbury's Assyrian Mission.* — Oxford: Clarendon Press, 1992.

Coakley, J. F., *The Orthodoxy of the Church of the East: Some Early Voices.* // The Messenger (ܐܙܓܕܐ), Issue Number 11, March 31, 1995, pp. 32—35; фр. пер.: // Istina (Paris), XL, 1995, N° 2, pp. 178—181.

Cureton, W., *Ancient Syriac Documents Relative to the Earliest Establishment of Christianity in Edessa and the Neighbouring Countries, From the Year After Our Lord's Ascension to the Beginning of the 4-th Century.* — Amsterdam: Oriental Press, 1967.

Fiey, J. M., *Christologie et Mariologie de l'Église syriaque orientale d'après ses anciens synodes.* // Proche–Orient Chrétien (Jerusalem), tome XLI, 1991, pp. 3–9.

Frishman, Judith, *Narsai's Christology According to His Homily « On the Word Became Flesh ».* // The Harp, Vol. VIII., IX, 1995–1996, pp. 289–303. — Kottayam (India).

Gavrilyuk, Paul, *Theopatheia: Nestorius's main charge against Cyril of Alexandria.* // Scottish Journal of Theology, 56 (2) (2003): pp. 190-207.

Gero, Stephen, *Barsauma of Nisibis and Persian Christianity in the Fifth Century.* (CSCO 426). — Lovanii: Peeters, 1981.

Goussen, H., *Martyrius–Sahdona's Leben und Werke, nach einer syrischen Handschrift in Strassburg i. E. Ein Beitrag zur Geschichte dee Katholizismus unter den Nestorianern.* — Leipzig, 1897.

Greer, Rowan A., *Use of Scripture in the Nestorian Controversy.* // Scottish Journal of Theology, vol. 20 (December, 1967), pp. 413-422.

Grillmeier, Aloys, *Das Scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht.* // Scholastik 36 (1961), SS. 321-356.

Grillmeier, Aloys, S. J., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche,* Bd I. Freiburg, Basel, Wien 1990; ET: *Christ in Christian Tradition.* Vol. I: *From the Apostolic Age to Chalcedon* (451). — London: A. R. Mowbray & Co Ltd, 1965; 2nd. revised ed. / tr. by John Bowden. — Atlanta: John Knox Press, 1975; Vol. 2: *From the Council of Chalcedon* (451) *to Gregory the Great* (590—604); Part 1: *Reception and Contradiction. The Development of the Discussion about Chalcedon from 451 to the beginning of the reign of Justinian.* / Transl. by Pauline Allen & John Cawte. —

London & Oxford: Mowbray, 1987; Part 2: *The Church of Constantinople in the Sixth Century.* — London, Louisville (Kentucky): Mowbray, WJK, 1995.

Grillmeier, Aloys, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven.* — Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1975.

Grumel, V., *Un théologien nestorien, Babai le grand.* // Écho d'Orient 22 (1923), pp. 153–81, 257–80; 23 (1924), 9–33, 162–77, 257–74, 395–99.

Guillaumont, A., *Justinien et l'église de Perse.* // Dumbarton Oaks Papers 23/24 (1969/70), pp. 41–66; част. воспр.: *Scritti*, 1977, pp. 179–192 (pp. 180–187 — syr. facs.; pp. 188–192 — tr. fr.); англ. пер.: Jeffrey Macdonald (1998): <http://www.ocf.org/OrthodoxPage/reading/St.Pachomius/nisibtext.html> сохранено 20.06.2002.

Gwynn, John, *Nicene and Post-Nicene Fathers.* — New York, 1898, XIII. — тж.: <http://www.ccel.org/fathers2/>

Hainthaler, Theresia, *Elements of Christology in the Synodicon Orientale and in Mar Bawai.* / Joint Committee for Theological Dialogue Between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East. London, November 19th to 23rd 2004. (получено от автора в электронном виде).

de Halleux, André, O.F.M., *Mar Éphrem théologien.* // Parole de l'Orient (Kaslik), Vol. IV, N°s 1–2 (1973), pp. 35–54.

de Halleux, André, O.F.M., *La première session du concile d'Éphèse* (22 juin 431). // Ephemerides Theologicae Lovanienses (EThL) (Leuven) 69 (1993), 48–87.

de Halleux, André, *Nestorius. Histoire et Doctrine.* // Irénikon, 1-2 (1993), pp.38-51, 163-178; англ. пер. (без примеч.) // Syriac Dialogue I. First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition. — Vienna: Pro Oriente, 1994, pp. 200–215.

Horst, L., *Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens.* — Colmar, 1886.

Jugie, Martin, *Nestorius et la controverse nestorienne.* — Paris: G. Beauchesne, Bibliothèque de théologie historique, 1912.

Labourt, Jérôme, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide* (224-632). — Paris: Lib. Victor Lecoffre, 1904.

Macina, R., *L'homme à l'école de Dieu. D'Antioche à Nisibe: Profil herméneutique, théologique et kérygmatique du mouvement scoliaste nestorien.* // Proche-Orient Chrétien, t. XXXII (1982), pp. 86–124, 263–301; t. XXXIII (1983), pp., 39–103.

Maclean, Arthur John and Browne, William Henry, *The Catholicos of the East and his people. The impressions of five year's work in the "Archbishop of Canterbury's Assyrian Mission".* — London: S.P.C.K., 1892.

Macomber, W. F., S. J., *The Christology of the Synod of Seleucia—Ctesiphon, A. D.* 486. // Orientalia Christiana Periodica (Roma), Vol. XXIV (I—II), 1958, pp. 142—154.

Macomber, W. F., *Some Thoughts About Christology.* // Journal of Assyrian Academic Studies (12:1), 1998; <http://www.jaas.org/edocs/v12n1/Macomber1.pdf> (сохранено 07.05.2005).

Malech, George David, *History of the Syrian Nation and the Old Evangelical–Apostolic Church of the East. From Remote Antiquity to the Present Time.* / by George David Malech; after his death edited with numerous pictures and

David Malech; after his death edited with numerous pictures and illustrations by his son, Nestorius George Malech [d. 1927]. — Minneapolis (Minn., U.S.A.): [s.n.] [private printing], c. 1910.

Mingana, A., *Narsai doctoris syri homiliae et carmina* primo edita cura et studio D. A. Mingana. 2 vols. — Mausilii, 1905.

Narsai, *Homilies*. 2 vols. — San Francisco: Patriarchal Press, 1970.

Nau, François, *Nestorius d'après les Sources orientales*. - Paris: Bloud, s. a.

Scipioni, Luigi Isnardo, *Il libro di Eraclide di Nestorio e il Liber de Unione di Babai il Grande*. // Scipioni, L., *Ricerche sulla Cristologia del «Libro di Eraclide» di Nestorio: la formulazione teologica e il suo contesto filosofico*. (Paradosis II). — Fribourg: Edizioni Universitarie, 1956, pp. 110—158.

Scipioni, Luigi Isnardo, *Nestorio e il concilio di Efeso*. (Studia Patristica Mediolanensia). — Milano, 1974.

Syriac Dialogue I–IV. First–fourth Non–Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition. — Vienna: Pro Oriente, 1994—2001.

Ulrich, Stephen M., *The Lynching of Nestorius*. A Feature Article by Stephen M. Ulrich (Institute for Holy Land Studies). <http://www.nestorian.org/the_lynching_of__nestorius.html> (сохранено 17.05.04).

Vööbus, Arthur, ed., *The statutes of the School of Nisibis*. Edited, translated and furnished with a commentary by Arthur Vööbus. / Papers of the Estonian Theological Society in Exile. Vol. 12. — Stockholm: ETSE, 1962.

Vööbus, A., *History of the School of Nisibis*. CSCO Vol. 266, Subsidia t. 26. — Louvain, 1965.

Wigram, W[illiam]. A[inger]., *The Doctrinal Position of the Assyrian or East Syrian Church*. Prefaced by a memorandum on our relation to the separated churches of the East by John Wordsworth. — London: S.P.C.K., 1908.

Wigram, W[illiam]. A[inger]., *An Introduction to the History of the Assyrian Church, or, The Church of the Sassanid Persian Empire,* 100-640 A.D. — London, New York: S.P.C.K.; E.S. Gorham, 1910; repr: Piscataway: Georgias Press, 2004; ch. XIII: Official Christology of the Assyrian Church. <http://www.aina.org/books/itthotac/itthotac.htm> (сохранено 07.05.05).

Wigram, W[illiam]. A[inger]., Rev., *Intercommunion with the Assyrian Church*. — London; Manchester: The Faith Press, 1920. — (Eastern Church Books).

Winkler, Dietmar W., *Ostsyrisches Christemtum. Untersuchungen zu Christologie, Ekklesiologie und zu den ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens*. — Münster: Lit Verlag, 2003.

Wolska, W., *Recherches sur la Topographie Chrétienne de Cosmas Indicopleustès. Théologie et Science au sixième siècle*. // Collect., Bibliothèque Byzantine, III, Paris, 1962.

Wright, W., *The Homilies of Aphraates the Persian Sage*, edited from Syriac Mss. of the Fifth and Sixth Centuries in the British Museum. — London, 1869.

Young, John M. L., *By Foot to China. Mission of The Church of the East, To 1400*. — Tokyo: Radio Press, 1984. (Repr.: Lookout Moutain (GA): Grey Pilgrim Publications, 1991). Part II: The Nestorian Controversy.

Именной указатель

NESTORIUS AND THE CHURCH OF THE EAST

What is the attitude of the Church of the East towards Nestorius? and how should one understand Nestorius' own teaching if it is perceived in the context of the East-Syrian tradition of the Church of the East? These are the questions the author of this book treats in his research.

Though Nestorius was not the founder of this Church, nor her head, and never belonged to the jurisdiction of the Catholicos of the East, it is evident from the present study that solidarity with Nestorius witnessed by the Church of the East is proved historically. Insofar as the Church of the East was becoming aware of the circumstances of the Council of Ephesus (431 AD), she was increasingly sure that the condemnation of Nestorius was unjust. As for his teaching, she considered it as an adequate response to the problems which the Antiochene tradition then faced. The acts of the synods of the Church of the East, as they are known from the *Synodicon orientale*, are rather moderate in expressing such a position, and in the liturgical texts Nestorius presented as a confessor of orthodoxy, though his doctrine is not included there. Nevertheless, the works by Nestorius and, in particular, his apology entitled *Book of Heracleides*, were well known in the Church of the East and gained authority there, especially, in the famous Great Monastery on the mount Izla. Under the influence of them, Mār Ba̱bai Rabbā, the most important author in the history of the doctrinal development of the Church of the East, undertook his Christological synthesis of the Antiochene tradition and the original Mesopotamian thought.

The teaching of Nestorius, as it is presented in his 'apology', when compared with the polemical arguments of Cyril of Alexandria, demonstrates that the position of the Church of the East, showing that the real doctrine of Nestorius is not identical with its interpretation made and condemned by the Council of Ephesus, is very convincing. One can see that notion of the crucial terms such as *Theotokos* and *Sonship* in the *Book of Heracleides* differs from what is witnessed in Cyril's writings, and that some statements attributed to Nestorius by the Council of Ephesus (confession of 'two sons/christs', separating the unique person of Christ into two,

saying that Christ and the Word of God are 'one and another' etc.) are clearly denied by Nestorius.

The author of this book tries to find out and explain the common sources of the Antiochene tradition and the Church of the East. He demonstrates that both traditions were based on the exegetical methods of the Jewish schools of Syria and Babylon and were influenced by the Semitic mentality of the Aramaic speaking population of the regions. This helps us to find solutions to the 'difficult' moments which are in writings of the Antiochene authors, including Nestorius, by putting them back into the context of Semitic thought which is original though much hellenised in 'the West'. Reading Nestorius like this lets us understand better why the Church of the East declared him one of the Doctors of orthodoxy. Historically, this 'reading' took place when the works of Nestorius were translated into Syriac in Persia and were considered in the context of the oral tradition started there by Addai the Apostle and connected with such authors as Ephrem the Syrian and Narsai.

In 1997, the Synod of the Assyrian Church of the East declared that she removed the anathemas against Cyril of Alexandria and Severus of Antioch from her liturgical books. The Western Christian community could respond by denying the 'traditional' connection between the name of Nestorius and the interpretation of his teaching made by his opponents. That would mean that Nestorius himself should not be anathemised.

The Antiochene tradition kept by the Church of the East is a very important part of the Tradition of the Universal Church. It not only played a significant role in the past, but is also necessary for the future. In particular, it solves the main problem of Christology: Christ is not divided into the 'Jesus of history' and the 'Christ of faith' in this tradition, but he is one and the same, whose historical humanity is regarded as an element of special importance for the Christian faith.

Оглавление